EL REALISMO METODICO



ETIENNE GILSON

EL REALISMO METODICO

Estudio preliminar de

Leopoldo Eulogio Palacios

CUARTA EDICION

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original:

Le réalisme méthodique

Traducción de

VALENTÍN GARCÍA YEBRA

Primera edición española: abril 1950
Segunda edición española: julio 1952
Tercera edición española: febrero 1963
Cuarta edición española: septiembre 1974

ISBN: 84-321-1675-0

Depósito legal: M. 28.729 - 1974

Impreso en España - *Printed in Spain*

Closas-Orcoyen, S. L. - Martínez Paje, 5 - Madrid-29

ESTUDIO PRELIMINAR SOBRE LA GNOSEOLOGIA DE ETIENNE GILSON

No es extraño que la cuestión gnoseológica referente al realismo, la más debatida desde el final de la Edad Media, haya suscitado el interés de un autor como Etienne Gilson, dedicado especialmente a la filosofía cristiana. Sea cual fuere la actitud que se tome ante la cuestión de esta última, sobre la que no voy ahora a pronunciarme, todos los lectores de *L'esprit de la philosophie médiévale* saben hasta qué punto están vinculados para Gilson los conceptos de *filosofía cristiana* y *realismo* y cómo, según nuestro autor, el realismo filosófico de la Edad Media está alimentado de motivos cristianos y ha de mantenerse en pie mientras el cristianismo influya en la filosofía. En este sentido, la obra gnoseológica de Gilson parece como un complemento de las preocupaciones prin-

cipales de su autor, por mucho que prescinda de toda alusión expresa a la influencia del dogma cristiano sobre la filosofía. Y como Gilson es, además, uno de los mejores conocedores del pensamiento moderno y uno de los que mejor saben situar en la Historia las doctrinas filosóficas, sus libros sobre metafísica del conocimiento han ido adquiriendo en los últimos años un prestigio creciente, debido en buena parte a la inmejorable transparencia de su estilo.

Tres son, a mi entender, los méritos principales de Gilson en el terreno de la filosofía del conocimiento. Es el primero haber sabido distinguir el realismo y el idealismo como términos antitéticos de un modo metódico y radical, replanteando con nueva fuerza la cuestión del punto de partida de la filosofía tomista y el punto de partida de la filosofía que nace con Descartes. Es el segundo haber sabido mostrar la incompatibilidad irreducible del realismo y el idealismo, denunciando con extraordinaria agudeza el error implicado en la tentativa de algunos filósofos neoescolásticos al intentar establecer una armonía entre dos encaminamientos de la filosofía diametralmente opuestos, como lo son el método tomista y el método cartesiano y kantiano: lo que constituye, en la terminología de Gilson, la imposibilidad del realismo crítico. Y es el tercero haber decidido la opción del realismo contra el idealismo aduciendo razones sobremanera luminosas para explicar el fracaso sufrido por este último, y trazando las grandes líneas arquitectónicas

del realismo filosófico que el propio Gilson profesa, representativo de un retorno a la posición de Santo Tomás de Aquino, con las principales consecuencias que esto tiene para el problema del conocimiento y para la suerte de la metafísica. Tres puntos en los que vamos a ocupar ahora nuestro pensamiento.

Primero hablaremos del realismo y el idealismo como términos antitéticos; después trataremos de la incompatibilidad irreducible del realismo y el idealismo (imposibilidad del realismo crítico y examen de las objeciones contra ella); por último entraremos en la cuestión concerniente a la opción del realismo contra el idealismo, en favor de la cual militan tres factores: la evidencia, la historia y el cristianismo.

I

EL REALISMO Y EL IDEALISMO COMO TÉRMINOS ANTITÉTICOS

Hay una significación del término realismo que es la más venerable en el decurso de la filosofía. El realismo es la doctrina de los filósofos que atribuyen realidad a los conceptos universales, a diferencia del nominalismo, que se la niega. En este sentido se puede hablar hoy del realismo de Maritain frente al nominalismo de Bergson; o se puede hablar de un realismo científico que admite la realidad de los términos generales contrapuestos a un nominalismo del saber, para el que la ciencia sólo sería un lenguaje bien hecho.

Pero hay otra significación del término realismo, que es la que ahora reclama nuestra atención de un modo más insistente. En esta nueva versión el realis-

mo es la doctrina de los filósofos que atribuyen una realidad independiente al objeto de las sensaciones del mundo exterior, a diferencia del idealismo, que se la niega. Aquí no se trata ya de la realidad de los conceptos universales, como en la vez anterior, sino de la realidad de las sensaciones. Y en un sentido absoluto este realismo es profesado por todos los que aceptan que el mundo exterior tiene un ser independiente del conocimiento actual que tengamos de él. Para el idealismo, en cambio, el mundo exterior sólo existe por cuenta del sujeto pensante, el ser de las cosas es su ser percibido, de manera que el idealista consecuente podría llegar a la conclusión que exponen los versos de Juan Ramón Jiménez:

> Sé bien que, cuando el hacha
> de la muerte me tale,
> se vendrá abajo el firmamento.

Etienne Gilson presenta la cuestión del realismo y el idealismo retrotrayéndose a sus fundamentos mismos, al punto de partida donde se cimentan ambos edificios doctrinales. Pasando por alto las coincidencias entre ellos, sólo se cuida de poner de manifiesto la radical discrepancia de sus respectivos encaminamientos. ¿Cómo caracterizar uno y otro? Gilson pone de manifiesto que el punto de partida de la filosofía realista, viviente hoy en el tomismo, y el punto de partida de la filosofía idealista, que comienza con Descartes y continúa con Kant y sus epígonos, son ra-

dicalmente diversos; la una parte del *esse*, la otra parte del *nosse*. Nos las podríamos figurar como dos edificios sobre cuya puerta hubiera escrito Gilson estas palabras: ***ab esse ad nosse valet consecuentia***, signo del realismo tomista, y ***a nosse ad esse valet consecuentia***, símbolo del idealismo que nace con Descartes.

La puerta por la que se entra en el edificio del realismo es la aprehensión del ser. Gilson, que ha consagrado una de sus últimas obras al estudio minucioso de *L'être et l'essence*, emplea la palabra «ser» con una plenitud de sentido que es ejemplar en su obra. El ser es un principio primero, y el primero de los principios, porque es el primer objeto que se ofrece al entendimiento. Todo lo que concebimos lo aprehendemos como una cosa que es o que puede ser, y esta noción, por ser absolutamente primera, acompaña todas nuestras representaciones. Pero es menester anotar que el ser a que se refiere Gilson no es únicamente la esencia. *Ens* significa *habens esse*, y Gilson quiere cuidadosamente manifestar que lo primero que cae en el entendimiento, esto es, el punto de partida de toda filosofía realista, no es un mero ente desencarnado, sino el ente informado por el ser, o, con otras palabras, el ser concreto, el *actus essendi* especificado por una naturaleza sensible [1].

---

[1] *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, capítulo VIII (París, 1939), 226: «Du premier coup, l'intellect apprehende dans son objet ce qu'il y a en lui de plus pro-

Para manifestarlo rehuye plantear la cuestión en un terreno abstracto, como si la existencia sensible fuera objeto de un entendimiento en general o de una sensibilidad aislada del entendimiento. No es el entendimiento el que conoce, ni tampoco la sensibilidad, sino el hombre por medio de los dos [2]. El sujeto cognoscente es tan plenamente real como el objeto conocido, que se nos manifiesta como tal en una evidencia primerísima a la que se subordinan naturalmente todas las otras: la evidencia de la cosa sensible y visible, de la que debemos partir para juzgar de todas las demás, ya que las demás realidades tienen forzosamente que aparecer en ella. No en vano es ella *primum cognitum*, es decir, lo primero conocido y en lo que todo se conoce. Y así como el ojo ve todas las cosas bajo el aspecto del color, así el conocimiento humano llega a todo bajo el aspecto del ente entrañado en la naturaleza sensible, como lo manifiesta el hecho de que el hombre no pueda especular sobre los objetos más altos en la metafísica sin la ayuda de las imágenes sensibles, esto es, sin una referencia al ser sensible de donde abstrajo las ideas.

No se trata de dar por supuesto que las cosas tienen, por sí mismas, un ser: no es cuestión de aceptar

fond: *l'actus essendi.*» en adelante citaré esta obra mediante la sigla RTCC.

[2] RTCC, cap. VII, pág. 186. Cfr. SANTO TOMÁS: *Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque.* (*De Veritate*, q. II, a. 6, ad. 3.)

o no un *supuesto*, sino de admitir o no admitir una evidencia primordial. Tampoco se trata de dar una prueba de la existencia del mundo exterior, porque la inmediatez y la evidencia de esta existencia consiste precisamente en ser indemostrable. El conocimiento del mundo exterior no puede llevarse a cabo sin el mundo mismo, al que pertenece nuestro cuerpo: la sensación que nos abre a las cosas es una *operatio conjuncti*, una actividad que no es del cuerpo aislado, ni del alma aislada, sino del hombre por medio de los dos, lo cual pienso que nos permite decir que el mundo exterior es así un constitutivo del hombre mismo. Sin duda, por eso, Gilson, impugnando la posición gnoseológica de José Agustín Gredt, pide al filósofo que no aísle al entendimiento de la sensibilidad, sino que enfoque el problema del conocimiento desde el punto de vista de un sujeto cognoscente completo y cabal: el hombre. Ahora bien: «partir del *conjunctum* es partir del cuerpo al mismo tiempo que del conocimiento, y si partimos del cuerpo es claro que el problema de la existencia de la materia no se plantea para nosotros» [3]. Y esto precisamente es lo que negará el idealismo.

La puerta por donde se entra al edificio del idealismo es la reflexión sobre el conocer. La aprehensión del ser, piensa el idealismo, se nos da, también ella, en una representación. No podemos llegar a captar

[3] RTCC, cap. VII, pág. 189.

una cosa en sí; tropezamos con la imagen de la cosa en nosotros, y cuando queremos comparar esta imagen con la realidad, tenemos que valernos de otra, que nos plantea el mismo problema que la anterior, y así sucesivamente. Encerrados en el círculo de nuestras propias ideas, todo lo que se nos da se nos ofrece en ellas y por ellas: imposible alcanzar una cosa en sí que no se nos dé como representada. En suma: el ser de las cosas es su ser percibido, y nada sabemos de un ser que sea independiente del conocimiento actual que de él tengan los sujetos cognoscentes.

Gilson tiene el mérito de haber puesto en claro que para haber llegado a este modo de encaminar la filosofía ha sido necesario desvalorizar la importancia de la intuición sensible[4]. En efecto, ¿olvidaremos que Descartes la llamaba *fluctuans sensuum fides?* La duda metódica sólo se detiene en el *Cogito,* y Descartes establece que éste es el primer principio de la filosofía que él buscaba. Ahora bien: la verdad del *Cogito* es una verdad de conciencia obtenida por reflexión del alma sobre sus propios actos: decir que es el punto de partida de toda filosofía es condenar a ésta a tener que obedecer por siempre a un método reflexivo para el que la intuición del ser sensible, que es la primera de todas nuestras intuiciones, pierde su valor paradigmático y ejemplar.

[4] *Le réalisme méthodique.* II (París, s. d.), 49. En adelante citaré esta obra mediante la sigla RM.

Entendámonos: también la evidencia del *Cogito* era admitida por Santo Tomás y, ni que decir tiene, por San Agustín. Lo que no hacía nunca el Doctor Angélico, por muy angélico que fuese, era subordinar a la evidencia del *Cogito* la evidencia de la intuición sensible. En cambio, para Descartes y toda la filosofía posterior inaugurada por él, la evidencia de la intuición sensible es desvalorizada radicalmente. Y por eso, desde entonces, la existencia del mundo exterior, que había pasado por modelo de evidencias, comienza a ser objeto de una laboriosa demostración, que se manifiesta cada vez menos eficaz para lograr su intento y termina por dejar libre el paso al idealismo absoluto. «Partiendo de un *percipi*—dice, con mucho acierto, Gilson—no se puede llegar a otro *esse* que el del *percipi* mismo» [5].

Naturalmente, en el momento en que el ser entrañado en la realidad sensible dejaba de servir de piedra de toque para la certidumbre humana, el filósofo perdía el sentido del *valor* del conocimiento. Como ha hecho notar acertadamente Manser, el *valor* del conocimiento depende de su *realidad* [6]. Y una confirmación de esta consideración nos la ofrece el decurso de la filosofía moderna, que, al no poder contar ya con la norma de la realidad sensible para valorar

[5] R. R., cap. I, pág. 9.
[6] *Das Wesen des Thomismus,* cap. III, § 4 (Friburgo Suiza, 1935), 288.

nuestros conocimientos, tuvo que buscar otra regla que sirviese para apreciar su valor. ¿Dónde encontrar esta regla? No pudiendo ser ya la realidad del mundo exterior, la *res sensibilis visibilis ex qua debemus de aliis judicare,* como decía Tomás de Aquino, la norma tuvo que buscarse en la razón misma. La razón pura tendría que sustituir el papel que había desempeñado en la filosofía realista la *res sensibilis.* Y esta norma sacada de la razón fué la *Crítica.*

Me parece sumamente revelador que Kant funde la crítica de la razón pura después de haber denunciado no sólo las oscuridades y contradicciones de la metafísica, sino también el abandono en que ésta había dejado a la experiencia. Kant entiende por *crítica* un tribunal que juzga «de la facultad de la razón en general respecto a todos los conocimientos a que ésta puede aspirar *independientemente de toda experiencia»* (y es él quien subraya) [7]. El abandonar la experiencia y lanzarse al espacio vacío del entendimiento puro tiene también sus peligros: la crítica señalará los límites que deben detener a la razón en su viaje por el mundo de los objetos. Pero fijémonos que esta necesidad de crítica sólo puede, en rigor, plantearse cuando un sistema filosófico ha roto sus compromisos con el ser sensible, porque entonces, dice Kant, «los principios de que usa, como se salen de los límites de

[7] *Kritik der reinen Vernunft,* prólogo de la primera edición.

toda experiencia, no reconocen ya piedra de toque alguna en ésta» [8].

¿Resultará que la *crítica* sólo puede justificarse cuando se ha prescindido de la *res sensibilis visibilis* como piedra de toque de toda certidumbre? Entonces tendría razón Gilson cuando, después de establecer la disparidad radical del realismo y el idealismo, hace ver la incongruencia de querer conciliar el realismo y la crítica. Y esto nos lleva al segundo punto de los que teníamos que tratar: la imposibilidad del realismo crítico, tema típico de este autor.

[8] *Ibidem.*

II

LA INCOMPATIBILIDAD IRREDUCIBLE DEL REALISMO Y DEL IDEALISMO

1. *La imposibilidad del realismo crítico.*

Ha correspondido a nuestra época, en los círculos afectos a la filosofía perenne, el intentar la conciliación de estas dos posturas antagónicas: la del *realismo* y la de la *crítica*. Como resultado surgió esa doctrina filosófica, conciliadora unas veces del tomismo y del cartesianismo, o conciliadora otras veces del tomismo y el kantismo, a la que se ha llamado el *realismo crítico.*

Dice Gilson que una gran parte de los seguidores de la *philosophia perennis,* ante la acusación, formu-

lada por los adversarios de la tradición escolástica, de que su doctrina es un dogmatismo y un realismo ingenuo, que se ha detenido en el umbral de la verdadera filosofía, sin sospechar siquiera lo que podía ser el idealismo crítico, se han visto provocados a criticar la crítica misma, mostrando que, en el fondo, sólo la filosofía escolástica es capaz de suministrar a los problemas suscitados por el idealismo las soluciones que necesitan [9].

Estos autores neoescolásticos son realistas, pero se revuelven con un propósito muy laudable contra un realismo de sentido común, infrafilosófico e ingenuo. ¿Qué hacen para lograrlo? Echan mano de la crítica, es decir, buscan *fundar* la existencia del mundo exterior en una evidencia primerísima, que sea el punto de partida irrefutable de la filosofía. Este punto de partida indubitable es para ellos el *Cogito.* Léon Noël lo expresa en estos términos: «Se trata de atender a la exigencia que se ha pronunciado en el pensamiento moderno a partir de Descartes y que busca vincular la filosofía a un punto de partida irrefragable» [10]. Suele designarse este punto de partida con el nombre de *Cogito* cartesiano. Noël, Picard, Descoqs, Roland-Gosselin, Marechal, Vries y muchos otros autores no dudan que para establecer un realismo que no sea de sentido común, infrafilosófico e ingenuo, es me-

[9] RM, cap. I, pág. 1.

[10] *La méthode du réalisme,* en «Revue Néoscolastique de Philosophie», 34 (1931), 437.

nester que sea crítico, y que para serlo comience recurriendo a la búsqueda de la primera realidad en la reflexión perfecta sobre uno mismo. Sean cuales fueren las diferencias entre estos autores, todos coinciden en que un realismo filosófico (que, según ellos, tiene que ser crítico) debe fundar la evidencia de la existencia del mundo exterior en algo todavía más evidente que esta existencia.

Gran parte de la importancia que tiene la obra de Etienne Gilson en el terreno de la metafísica del conocimiento se debe a la decisión con que denuncia este intento de conciliar el *realismo tomista* y la *crítica del conocimiento,* que por eso aparecen juntos en el título de una de sus mejores obras: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance.* Son, según él, dos cosas irreductibles. Aristóteles parte del *esse,* Descartes parte del *nosse*; y estos puntos de partida determinan dos cursos de pensamiento que no se encuentran nunca.

Aristóteles y Santo Tomás consideran la existencia del mundo exterior como evidente; no experimentan ninguna necesidad de pasar por el *Cogito.* No porque el *Cogito* no sea, también él, una evidencia, sino porque no condiciona nuestra certidumbre de la existencia del mundo exterior, es decir, porque no es una evidencia primerísima. Descartes, por el contrario, considera que la existencia del mundo exterior no es una evidencia; parte, pues, del solo juicio de existencia evidente que le queda: el *Je pense, donc je suis.*

Estas dos doctrinas siguen dos caminos opuestos. Ahora bien: *la única razón que se puede tener para elegir el* Cogito *como punto de partida de la filosofía es la de atribuirle una evidencia privilegiada*[11]. ¡Espléndida observación de nuestro autor! Y de ella se deriva nada menos que esto: Descartes, al considerar más evidente el *Cogito* que la existencia del mundo exterior, rompía con la filosofía tomista, y es una empresa contradictoria querer sacar de su método las conclusiones de Santo Tomás de Aquino, como pretenden tantos neoescolásticos.

Obsérvese que, por un lado, los realistas neoescolásticos conservan su intención de permanecer fieles a la existencia del mundo exterior. Pero, para ellos, esta existencia no es una evidencia primerísima, sino una evidencia de segundo orden, y por eso se sienten en la obligación de fundarla, o, por lo menos, de condicionarla por el conocimiento de otra verdad que sea primera en absoluto. Ahora bien, en la medida en que conocen el mundo exterior e intentan afirmar su existencia, van del ser de ese mundo al pensar de su afirmación; pero esta trayectoria que va del ser extramental al pensar intramental no tiene para ellos ningún valor absoluto hasta que no se han encontrado en el pensar las condiciones *a priori* del ser. Sólo entonces queda asegurada la existencia del mundo exterior

[11] RTCC, cap. III, pág. 57.

y superado el idealismo. A la gnoseología construída de este modo le llaman realismo crítico.

«Una filosofía que va del ser al conocer, buscando en el conocer las condiciones *a priori* del ser» [12] Así define Gilson el realismo crítico, fijándose en que esta teoría va, en cuanto *realismo,* del ser al pensar, y en cuanto *crítica,* del pensar al ser (buscando en el pensar las condiciones *a priori* del ser). Ahora bien; Gilson ha denunciado con valentía la contradicción de esta postura. El realismo crítico es tan contradictorio como un círculo cuadrado, porque lo que afirma en cuanto realismo (ir del ser al pensar) es anulado en cuanto crítico (ir del pensar al ser).

Los numerosos comentaristas de Gilson no han encarecido lo suficiente que éste no niega que el realismo sin más pueda ser crítico. Lo que dice es que no puede ser crítico el realismo «en tanto que realismo». La *crítica puede afectar a la filosofía en todas sus partes, menos en su realismo.* Gilson no niega que la crítica pueda afectar a una filosofía realista; lo que rechaza es que pueda afectarla en tantó precisamente que ella, la filosofía, pretende ser realista. El aspecto realista de una fisolofía es intangible, no puede ser sometido, por las razones que diremos luego, a ese tribunal que Kant ha llamado la *Crítica.* O, dicho con otros términos, el realismo podría ser crítico, pero no en tanto que realismo, sino suponiendo la validez

[12] RM, cap. IV, pág. 85.

de éste. Por eso Gilson enuncia su posición con una proposición de nitidez insuperable: «Todo puede ser crítico en una filosofía realista, menos su propio realismo» [13].

La crítica tiene indiscutible fuerza en el terreno del idealismo; pero la pierde toda cuando se traslada al realismo en tanto que realismo. En el terreno del idealismo, Gilson no ha discutido nunca la legitimidad del problema crítico, y por eso no tienen razón los que pretenden impugnarle creyendo que él descubre y enuncia una contradicción en dicho problema.

Se ve en seguida la diferencia entre la postura de Gilson y la de los realistas críticos. Mientras éstos, en cuanto realistas, van del ser al pensar, y en cuanto críticos buscan en el pensar las condiciones *a priori* del ser, cayendo de esta suerte en una postura que él compara con un círculo cuadrado, Gilson va del ser al pensar, mira en el ser el método del pensar, sin tener por eso que buscar en ningún *a priori* las condiciones del ser. Esto le hace afirmar que la crítica no puede afectar a una filosofía realista en cuanto realista. El realismo es algo previo, fundamental, supuesto de todos los restantes supuestos posibles. En una palabra: el realismo auténtico es *método,* es realismo metódico.

[13] RTCC, cap. VI, pág. 160.

2. *Objeciones contra la imposibilidad del realismo crítico.*

No es raro que la imposibilidad del realismo crítico, sostenida por nuestro filósofo contra la mayor parte de los tomistas contemporáneos, haya levantado una polvareda de objeciones.

La más próxima a la cuestión ha consistido en decirle que no era necesario definir la crítica a la manera de Kant, y que la crítica definida de otra manera era compatible con el tomismo. Oigamos las palabras que a este respecto dice Reginald Garrigou-Lagrange: «El sentido que el idealismo cartesiano da a la expresión *crítica del conocimiento* no es el verdadero; criticar, en su sentido exacto, es juzgar, y hacerlo conforme a las exigencias del objeto que hay que examinar. En este sentido, Santo Tomás, en la dirección del realismo, ha puesto las bases de una *crítica del conocimiento*, de una *epistemología*, que no parte del *ser mental de nuestro pensamiento* ni de *nuestro pensamiento del ser extramental*, o de nuestra idea del ser en general (donde el *esse* y el *percipi* serían difíciles de distinguir). El realismo crítico, concebido desde el punto de vista de Aristóteles y Santo Tomás, parte de esta *evidencia primordial* [...]: de que *no es solamente* INCONCEBIBLE PARA NOSOTROS, *sino que es* REALMENTE IMPOSIBLE EN SÍ *que una realidad cualquiera exista y al mismo tiempo no exista*» [14].

Por otra parte, uno de los mejores libros tomistas consagrados a estos temas, hijo de la pluma de Joseph de Tonquédec, se llama *La crítica del conocimiento* [15].

Encontramos la misma objeción en Maritain. El autor de *Les degrés du savoir* no renuncia a la expresión «realismo crítico», que aplica a la postura de Santo Tomás de Aquino, apartándose así de su cofrade francés.

Según Maritain, es cierto que Aristóteles y Santo Tomás, aunque esencialmente realistas *in actu exercito*, no han experimentado la necesidad de calificarse realistas en el sentido que hoy damos a esta palabra, porque el error a que se opone el realismo no había surgido todavía en Occidente, por lo menos en estado de doctrina o sistema. «Pero el realismo profesado hoy por los tomistas—continúa Maritain—presenta sólo un paso de lo implícito a lo explícito. Y esta explicitación constituye en sí misma un progreso. Se puede pensar que el idealismo ha desempeñado aquí un papel histórico necesario. Precisamente porque la aptitud de nuestras facultades cognoscitivas para aprehender lo real es natural, y cuanto más sano es un pensamiento de hombre, en razón misma de su vigor nativo, se inclina tanto más espontánea-

[14] *Le réalisme du principe de finalité*, II, P., cap. I (París, 1932), pág. 162.

[15] JOSEPH DE TONQUÉDEC: *Le critique de la connaissance* (París, 1929).

mente a lo que *es*, hacía falta, por decirlo así, el fermento patógeno del *Cogito* cartesiano, y la manera errónea con que el idealismo ha planteado el problema crítico para forzar a la inteligencia filosófica a replegarse deliberadamente sobre este problema y entrar decididamente en una fase de reflexividad, que, como tal, y sea cual haya sido su precio, contribuye a manifestar más la espiritualidad de la razón» [16].

Leyendo despacio el párrafo anterior, se ve que Maritain acepta como un progreso la crítica del conocimiento, y sus lectores saben hasta qué punto desempeña un papel importante en la filosofía de la cultura elaborada por él esta reflexividad característica de la Edad Moderna, y de la que es un indicio patente el problema crítico. Conociendo las líneas generales de la filosofía de la cultura de Maritain, y sabiendo que para éste el progreso implica la incorporación de todo lo adquirido por el mundo moderno —ganancias que, dada la ambivalencia de la Historia, no pueden adquirirse sin pagar siempre un precio—, no es raro que este filósofo haya querido incorporar al tomismo un nuevo sentido de reflexión que identifica a la crítica y que designa con el mismo nombre.

Fijémonos, con todo, que, afortunadamente para él, de la crítica sólo se queda con el nombre. Mientras

[16] *Les degrés du savoir,* I, P., cap. III (París, 1932), página 140.

Mercier, Noël, Picard, Descoqs, Roland-Gosselin, Marechal, Jolivet, Vries y tantos otros filósofos aceptan el realismo crítico admitiendo el punto de partida netamente cartesiano de la duda metódica y del *Cogito,* Maritain rechaza enérgicamente y con la mayor decisión toda concesión a lo más típico de la postura cartesiana. Por eso, después de haber expuesto su posición, en cuyos detalles no quiero entrar ahora, se dirige amistosamente a nuestro autor y le pregunta: «¿Estimará Gilson, después de estas explicaciones, que sus objeciones contra la posibilidad de una crítica tomista del conocimiento no eran irreductibles, y que la noción de un realismo crítico no es tan contradictoria como la de un círculo cuadrado?» [17].

Gilson respondió sobriamente. Hizo ver que «si el estado del conocimiento crítico es coesencial al estado del conocimiento filosófico, un filósofo que defiende una epistemología cualquiera la defiende como filósofo crítico con sólo hacerlo como filósofo» [18] De donde sigue que la palabra «crítica» no designa ya aquí una actitud filosófica distinta de otras posturas filosóficas igualmente concebibles. Una filosofía crítica no es ya aquí un tipo de filosofía; una teoría crítica del conocimiento no es ya aquí una posición filosófica de este problema distinta de otras posiciones igualmente filosóficas del mismo problema, y en

[17] *Les degrés du savoir... Ibidem,* pág. 155.
[18] RTCC, cap. I, pág. 38.

este sentido «todas las epistemologías filosóficas (suponiendo que haya algunas que no lo sean) son críticas por definición». Dicho con otras palabras: realismo crítico significaría en Maritain realismo filosófico sin más, distinto del realismo ingenuo del sentido común, pero no distinto de otras clases de realismo filosófico.

En el fondo, lo que parece querer Gilson es que se evite el equívoco de llamar «crítico» al realismo tomista. Y por eso, sin duda, ha elegido el nombre de *realismo metódico.*

III

La opción del realismo contra el idealismo.

Vista la imposibilidad del realismo crítico a causa de la incompatibilidad del idealismo y el realismo, se impone a nosotros una opción: «O se partirá del ser, incluyendo en él al pensar: *ab esse ad nosse valet consequentia,* o se partirá del pensar, incluyendo en él al ser: *a nosse ad esse valet consequentia*» [19]. Gilson ha optado por la primera senda, y, caminando por ella, se ha dado cuenta de que era un camino que conducía a alguna parte. Y un realismo que es camino es un *realismo metódico.*

Realismo metódico quiere decir, si mi interpretación no es equivocada, una postura filosófica inicial

[19] RM, cap. IV, pág. 78.

en la que se hace profesión de realismo, parejamente a como el idealismo es una postura inicial en la que se hace profesión de la duda. No he encontrado esta explicación en el propio Gilson; pero se desprende con bastante claridad de su obra, donde resalta la oposición constante entre el método de Descartes y el de Santo Tomás. Quizá por esta causa haya podido decirlo el dominico J. Munninck con palabras tan claras como éstas: «...el realismo metódico, llamado así por oposición a la duda metódica de Descartes» [20].

Claro que un realismo por el que se opta nos plantea de nuevo la cuestión de si se puede llamar crítico, pues optar supone la separación de dos cosas, y esta separación se nombra en griego *crisis*. No obstante, creo que es más acertado llamarle *metódico*, para evitar confusiones con lo que vulgarmente se denomina *realismo crítico*. Mientras éste busca conciliar lo inconciliable, el realismo metódico es resultado de una opción consciente entre dos caminos opuestos. Gilson nunca ha revocado, que sepamos, la expresión *realismo metódico* para designar su postura, y creemos que esta expresión, entendida como hemos hecho nosotros, es sumamente profunda. Conviene observar, sin embargo, que en su segundo libro, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* esta expresión no ha sido tratada temáticamente, ni siquiera aplicada de nuevo para designar la postura de su

[20] *Divus Thomas* (Fr.), 14 (1936), 223.

autor. Este designa indistintamente el realismo que él profesa con los nombres de realismo *filosófico*, realismo *reflejo* (no *reflexif*, sino *reflechi*), y en ocasión especialmente señalada, de realismo *dogmático*.

De estas expresiones, la del *realismo filosófico* sirve para hacer ver que Gilson no es partidario de un realismo ingenuo, infrafilosófico o de sentido común. Este realismo filosófico es reflejo y no reflexivo, es decir, obedece a una evidencia que no supone esa *redditio completa* del entendimiento sobre sí mismo que es la reflexión perfecta, sino una reflexión imperfecta, que termina en la cosa; una *conversio* del entendimiento sobre las imágenes de donde abstrajo sus ideas, y que por eso en el lenguaje de Liberatore no sería una reflexión psicológica, sino ontológica [21]. Por donde puede distinguirse netamente esta posición de la sustentada por Noël, el cual la ratificó en un escrito polémico [22].

Pero la más perfecta de las expresiones es la de *realismo dogmático*. Y puesto que no es válido ningún realismo escéptico al que se pueda contraponer, yo creo que Gilson hubiera podido precisar más su postura prescindiendo incluso de la voz realismo y quedándose a solas con la de dogmatismo. La expre-

[21] Cfr. GEORGES VAN RIET: *L'épistemologie thomiste*, capítulo V, art. I (Lovaina, 1946), 516.

[22] LÉON NOËL: *Le «realisme critique» et le «bon désaccord»*, en «Revue Néoscolastique de Philosophie», 43 (1940), 41-46.

sión *realismo* es equívoca y se presta a enojosas confusiones, pues, como vimos al comenzar este trabajo, si unas veces se opone al idealismo, otras se opone al nominalismo, y esta vez con una exactitud mayor. El propio Gilson lo reconoce: «Ni Santo Tomás ni San Buenaventura, ni Duns Escoto han conocido este término en el sentido en que le empleamos hoy. Los *realistas* de la Edad Media se oponían a los *nominalistas* en un terreno sensiblemente diferente de aquel en el que se plantea ahora el problema del conocimiento. Los mismos nominalistas, Occan, por ejemplo, eran de un empirismo sensualista y realista craso, y la doctrina de Santo Tomás más parecería idealismo que otra cosa comparada con él. En realidad, no se trata del mismo problema; la Edad Media se ha preocupado largamente de la naturaleza del concepto o de la noción que el intelecto abstrae del objeto, pero no ha dudado nunca de que su contenido fuera tomado del objeto, y menos todavía de la existencia real de este objeto» [23].

Realismo dogmático o dogmatismo, lo cierto es que Gilson ha optado por una postura que admite que el ser de las cosas no se reduce a su ser percibido. Y surge entonces la cuestión de justificar esta elección, pues «una opción no es necesariamente arbitraria» [24].

[23] RM, cap. I, pág. 7.
[24] E. GILSON: *L'être et l'essence.* Conclusión (París, 1948), 319.

En este punto, yo voy a permitirme distinguir en Gilson tres momentos: primero, su invocación a la evidencia; después, su invocación a la historia, y, por fin, un tercer motivo decisivo para la opción del dogmatismo: la invocación al influjo del cristianismo en el filósofo. En los tres voy a ocuparme ahora.

1. *El primer justificante de la opción: la evidencia.*

En primer lugar, la evidencia. Tratemos de ella con motivo de una de las objeciones más insistentes dirigidas contra Gilson, y formulada así por uno de sus críticos: «¿No le parece a Gilson que si el problema de encontrar un realismo crítico es de suyo tan contradictorio como la noción de un círculo cuadrado, el realismo se reduce a un puro y simple postulado? Y entonces, ¿qué suerte correrá toda la filosofía perenne que se erige encima?» [25]

Pienso que esta objeción puede haber sido ocasionada por unas palabras de Gilson en *El realismo metódico:* La escolástica, dice el autor, «creía de seguro, y nadie duda de ello, en la existencia de un objeto distinto del sujeto, pero siempre que lo afirma *lo hace más como un postulado* que como una conclusión» [26].

[25] U. d. I., en «Angelicum», 14 (1937), 644.
[26] RM, cap. I, pág. 10. El subrayado es mío.

A pesar de eso, Gilson había también afirmado que el realismo tomista se basa en la evidencia de sus principios, y un principio no siempre es un postulado inevidente. En su restante obra el autor no ha cesado de insistir en este carácter evidentísimo del principio de todo el conocimiento humano: la *res sensibilis visibilis*.

«Este sentimiento de la evidencia sensible—dice en una de sus páginas—es la evidencia de una percepción. Y, puesto que se trata de una evidencia, es vano querer demostrarla. La única cosa que puede hacer el que ve un objeto en favor del que no lo ve es hacérselo ver. Si él lo ve, no se le puede demostrar además que lo ve. Las dificultades comienzan cuando el filósofo se pone a transformar esta certeza sensible en una certeza de naturaleza demostrativa, que será obra del entendimiento» [27]. Entonces nacen las objeciones que empleaban ya los filósofos mencionados por Aristóteles en el libro IV de su *Metafísica*, los cuales pretendían demostrarlo todo, y, al ver vanos sus esfuerzos, caían en el escepticismo.

«Estos sofistas—dice Santo Tomás comentando a Aristóteles—quieren que se pueda dar de todo razones demostrativas. Porque lo que ellos querrían es que se les suministrase algún principio que les sirviese de regla para distinguir al hombre sano del enfermo, o al hombre despierto del que sueña. E incluso no se

[27] RTCC, cap. VII, pág. 197.

contentarían con cualquier conocimiento de esta regla, sino que querrían que les fuese dada por vía demostrativa» [28]. Todo lo que se les puede demostrar por razones demostrativas, glosa Gilson, es que todo no puede ser demostrado. Ahora bien; pedir que se demuestre la verdad de distinciones empíricas que puede hacer todo el mundo, es pedir que se demuestre un principio. Respondámosles, por tanto, con Aristóteles: *rationem quaerunt quorum non est ratio, demonstrationis enim principium non est demonstratio* [29].

Esta evidencia sensible, que no es apodíctica precisamente porque se encuentra a la base de toda demostración *(apodeixis)*, como principio de ella, produce una irresistible confianza en la realidad extramental del objeto de la sensación. Se trata de una evidencia primerísima, paradigmática y ejemplar, en la que se descomponen todas las demás evidencias, y con la que se componen todas, porque no falta en ninguna: es la evidencia del primer objeto del entendimiento, la cual se incluye, como este objeto mismo, en todo lo que se conoce [30].

¿Qué sucede entonces con las dudas sobre la exis-

[28] RTCC, cap. VII, pág. 199.

[29] TOMÁS DE AQUINO: *In Meth.*, lib. IV, lect. 15, núm. 708-710. Cfr. GILSON, RTCC, cap. VII, pág. 199.

[30] Véase el penetrante artículo dedicado a Gilson por GERARD SMITH, S. J.: *A date in the history of epistemology*, en «The Maritain volume of the thomist», 246-255.

sión *realismo* es equívoca y se presta a enojosas confusiones, pues, como vimos al comenzar este trabajo, si unas veces se opone al idealismo, otras se opone al nominalismo, y esta vez con una exactitud mayor. El propio Gilson lo reconoce: «Ni Santo Tomás ni San Buenaventura, ni Duns Escoto han conocido este término en el sentido en que le empleamos hoy. Los *realistas* de la Edad Media se oponían a los *nominalistas* en un terreno sensiblemente diferente de aquel en el que se plantea ahora el problema del conocimiento. Los mismos nominalistas, Occan, por ejemplo, eran de un empirismo sensualista y realista craso, y la doctrina de Santo Tomás más parecería idealismo que otra cosa comparada con él. En realidad, no se trata del mismo problema; la Edad Media se ha preocupado largamente de la naturaleza del concepto o de la noción que el intelecto abstrae del objeto, pero no ha dudado nunca de que su contenido fuera tomado del objeto, y menos todavía de la existencia real de este objeto» [23].

Realismo dogmático o dogmatismo, lo cierto es que Gilson ha optado por una postura que admite que el ser de las cosas no se reduce a su ser percibido. Y surge entonces la cuestión de justificar esta elección, pues «una opción no es necesariamente arbitraria» [24].

[23] RM, cap. I, pág. 7.
[24] E. GILSON: *L'être et l'essence.* Conclusión (París, 1948), 319.

En este punto, yo voy a permitirme distinguir en Gilson tres momentos: primero, su invocación a la evidencia; después, su invocación a la historia, y, por fin, un tercer motivo decisivo para la opción del dogmatismo: la invocación al influjo del cristianismo en el filósofo. En los tres voy a ocuparme ahora.

1. *El primer justificante de la opción: la evidencia.*

En primer lugar, la evidencia. Tratemos de ella con motivo de una de las objeciones más insistentes dirigidas contra Gilson, y formulada así por uno de sus críticos: «¿No le parece a Gilson que si el problema de encontrar un realismo crítico es de suyo tan contradictorio como la noción de un círculo cuadrado, el realismo se reduce a un puro y simple postulado? Y entonces, ¿qué suerte correrá toda la filosofía perenne que se erige encima?» [25]

Pienso que esta objeción puede haber sido ocasionada por unas palabras de Gilson en *El realismo metódico:* La escolástica, dice el autor, «creía de seguro, y nadie duda de ello, en la existencia de un objeto distinto del sujeto, pero siempre que lo afirma *lo hace más como un postulado* que como una conclusión» [26].

[25] U. d. I., en «Angelicum», 14 (1937), 644.
[26] RM, cap. I, pág. 10. El subrayado es mío.

A pesar de eso, Gilson había también afirmado que el realismo tomista se basa en la evidencia de sus principios, y un principio no siempre es un postulado inevidente. En su restante obra el autor no ha cesado de insistir en este carácter evidentísimo del principio de todo el conocimiento humano: la *res sensibilis visibilis*.

«Este sentimiento de la evidencia sensible—dice en una de sus páginas—es la evidencia de una percepción. Y, puesto que se trata de una evidencia, es vano querer demostrarla. La única cosa que puede hacer el que ve un objeto en favor del que no lo ve es hacérselo ver. Si él lo ve, no se le puede demostrar además que lo ve. Las dificultades comienzan cuando el filósofo se pone a transformar esta certeza sensible en una certeza de naturaleza demostrativa, que será obra del entendimiento» [27]. Entonces nacen las objeciones que empleaban ya los filósofos mencionados por Aristóteles en el libro IV de su *Metafísica*, los cuales pretendían demostrarlo todo, y, al ver vanos sus esfuerzos, caían en el escepticismo.

«Estos sofistas—dice Santo Tomás comentando a Aristóteles—quieren que se pueda dar de todo razones demostrativas. Porque lo que ellos querrían es que se les suministrase algún principio que les sirviese de regla para distinguir al hombre sano del enfermo, o al hombre despierto del que sueña. E incluso no se

27 RTCC, cap. VII, pág. 197.

contentarían con cualquier conocimiento de esta regla, sino que querrían que les fuese dada por vía demostrativa» [28]. Todo lo que se les puede demostrar por razones demostrativas, glosa Gilson, es que todo no puede ser demostrado. Ahora bien; pedir que se demuestre la verdad de distinciones empíricas que puede hacer todo el mundo, es pedir que se demuestre un principio. Respondámosles, por tanto, con Aristóteles: *rationem quaerunt quorum non est ratio, demonstrationis enim principium non est demonstratio* [29].

Esta evidencia sensible, que no es apodíctica precisamente porque se encuentra a la base de toda demostración *(apodeixis)*, como principio de ella, produce una irresistible confianza en la realidad extramental del objeto de la sensación. Se trata de una evidencia primerísima, paradigmática y ejemplar, en la que se descomponen todas las demás evidencias, y con la que se componen todas, porque no falta en ninguna: es la evidencia del primer objeto del entendimiento, la cual se incluye, como este objeto mismo, en todo lo que se conoce [30].

¿Qué sucede entonces con las dudas sobre la exis-

28 RTCC, cap. VII, pág. 199.

29 TOMÁS DE AQUINO: *In Meth.*, lib. IV, lect. 15, núm. 708-710. Cfr. GILSON, RTCC, cap. VII, pág. 199.

30 Véase el penetrante artículo dedicado a Gilson por GERARD SMITH, S. J.: *A date in the history of epistemology*, en «The Maritain volume of the thomist», 246-255.

tencia del mundo exterior que nacen al reflexionar sobre las alucinaciones y errores de los sentidos, y de que tanto consumo hicieron siempre los escépticos e idealistas? En *El realismo metódico* puede verse una aguda observación sobre los famosos «errores de los sentidos» a los que se recurre corrientemente para desacreditar el realismo de la percepción exterior: «Hay ilusiones visuales, pero esto prueba que no todas nuestras percepciones visuales son ilusiones; el que sueña no se siente diferente del que está despierto, pero el que está despierto se da cuenta perfecta de que es diferente del que sueña; e incluso sabe que por haber tenido sensaciones tiene después eso que se llama alucinaciones, como sabe que nunca soñaría nada si no hubiera estado despierto... Estas ilusiones son inquietantes para el idealista, porque no sabe cómo probar que son ilusiones; no deben inquietar al realista, único para el que son verdaderamente ilusiones» [31]. En el *Vademecum del realista principiante*, contenido al final de este libro, se encuentran muchas observaciones tan agudas como la precedente, y en las que deben meditar todos. ¡Cosa chocante! El ambiente filosófico se encuentra tan saturado de idealismo, que hasta para adoptar una actitud natural y dogmática en las cuestiones del conocimiento es necesario que nos den consejos, y que hasta pueda hablarse de un aprendizaje y de «realistas

[31] RM, cap. V, pág. 97.

principiantes» que necesitan el apoyo de un *Vademecum.*

2. *El segundo justificante de la opción: la historia.*

Pasemos a considerar el influjo de la Historia como motivo de la opción en favor del realismo dogmático. En el apartado anterior vimos que éste «se funda sobre la evidencia de sus principios». Ahora debemos estudiar otro de los motivos que le justifican: «una crítica del idealismo, que demuestra la impotencia de esta doctrina para construir una filosofía viable» [32], y que se autoriza especialmente de los resultados de la historia.

¿Qué es una filosofía viable? La que conduce a alguna parte mediante un método o encaminamiento adecuado. Pero resulta que el idealismo sólo conduce al suicidio de la filosofía. Su punto de partida es claro y distinto, pues no es otro que la límpida verdad expresada al decir: *Cogito, ergo sum.* Su término de llegada es, en cambio, la destrucción misma de la razón.

Para hacernos ver esta dramática situación, Gilson apela a la Historia. ¡Dura suerte la historia de la filosofía moderna! «Todo el cartesianismo, y en un sen-

[32] RM, cap. I, pág. 12.

tido todo el pensamiento moderno, remontan a la noche de invierno de 1619, donde, en una estufa de Alemania, Descartes concibió la idea de una matemática universal» [33]. La decisión de Descartes aplica el método de una ciencia particular, la matemática, perfectamente válido para determinada esfera de objetos, a la esfera total de los objetos del saber humano, es decir, decreta *a priori* que el método de una ciencia es válido para todas.

Todavía vivimos de tamaña extrapolación, por la que el método matemático se desorbita para acaparar bajo sus redes la totalidad de lo real. Y los resultados no se podían hacer esperar. «La primera consecuencia de matematismo cartesiano, y de la que se derivan todas las demás, era la obligación que imponía al filósofo de ir del pensar al ser, e incluso de definir siempre el ser en términos de pensamiento. Para el matemático, el problema de la esencia prevalece siempre sobre el de la existencia; el verdadero círculo y el verdadero triángulo son la definición del círculo y del triángulo, no siendo las figuras empíricamente dadas en la experiencia más que aproximaciones de sus definiciones» [34] «Una aplicación sistemática del método matemático a lo real no podrá tener como resultado inmediato más que sustituir a la complejidad concreta de las cosas un cierto número de ideas claras y distin-

[33] RM, cap. III, pág. 53.
[34] RM, cap. III, pág. 54.

tas, concebidas ellas mismas como la verdadera realidad» [35].

Esta sustitución tiene un alcance indecible, que se ve con sólo considerar el peligro de cosificar inherente al método idealista. Las ideas no son ya conceptos abstraídos de las cosas, incapaces de agotar aisladamente la realidad de donde han sido tomados, sino más bien modelos a los que debe ajustarse la realidad, o, mejor aún, la realidad misma. La idea de la extensión era para Descartes la realidad corpórea, la del pensamiento, la realidad espiritual, mientras que para un escolástico, ni el cuerpo, ni el alma, ni sustancia alguna puede reducirse a la suma de los conceptos que sacamos de ella; pues aun suponiendo que hubiéramos agotado todos los aspectos formales de la cosa, quedaría siempre sin objetivar su existencia, que es puramente contingente [36].

El procedimiento inaugurado por Descartes llevaba a hacer imposible la metafísica, que es la filosofía por excelencia. Todavía en Descartes una metafísica es provisionalmente posible, merced a la superioridad

[35] *Ibidem.*
[36] El problema de la objetivación de la existencia ha preocupado recientemente a Gilson, como lo atestigua su libro *L'être et l'essence*, y las nuevas aportaciones al sentido existencialista del tomismo, ya subrayado por Maritain, incluídas en la quinta edición de *Le thomisme*. Una primera aproximación a este aspecto fundamental de la obra de Gilson puede verse en ANTON C. PEGIS: *Gilson and the thomism*, aparecida en «Thought», 21 (1946), 435-454.

del método matemático y a su parentesco con la filosofía primera. Pero cuando Kant elige como método regulador el de la física, ciencia que presupone una intuición sensible, la suerte de la metafísica está juzjada de antemano: allí donde falta la intuición sensible, faltará también la condición requerida para la verdadera ciencia, en el supuesto de que el modelo de toda la verdadera ciencia sea la física; y de este modo los objetos de la metafísica, el mundo, el alma y Dios se convierten en meras ideas en el sentido kantiano de la palabra, cuyas antinomias se destruyen mutuamente.

Fragmentos desintegrados de lo real, luchan en la filosofía moderna el pensamiento contra la extensión, el sujeto contra el objeto, el individuo contra la sociedad, que han sido aislados por el análisis disolvente de un método que ha querido sustituirse a la realidad, y rehacerla volcándola sobre él como si fuera un lecho de Procrustes.

Todas las sombras irreconciliables parecen darse cita en la mente del hombre para producirle el hastío de su caótico desorden. Y se lo producen. El cansancio en que se encuentra la especulación después de los tres siglos de método idealista conduce directamente al irracionalismo, cuyas manifestaciones en la filosofía contemporánea son conocidas de todos.

Estos motivos históricos, en cuyos detalles no podemos entrar por menudo, hacen ver cómo la opción del punto de partida o método de la filosofía puede ser iluminada por las consecuencias históricas a donde

conduce. Y yo creo que la visión de este punto dentro de la temática de Gilson ayudaría a disipar uno de los reparos más insistentes dirigidos contra su posición gnoseológica. Se ha podido acusar a ésta de caer en el pragmatismo [37], como si nos pusiera en situación de optar entre dos métodos: el realismo y el idealismo, y debiéramos elegir el realismo llevados por consideraciones interesadas acerca de los resultados a los que conduce uno y otro camino. Nosotros, gracias al orden de esta exposición, sabemos que la opción por el realismo tiene *varios* justificantes, *uno* de los cuales es la experiencia histórica. Tratemos, en fin, del tercero.

3. *El tercer justificante de la opción: el cristianismo.*

Entre los motivos que llevan al realismo dogmático y ponen en aborrecimiento el idealismo hay uno que tiene importancia decisiva en la obra de Etienne Gilson: es el cristianismo. La filosofía medieval estudiada tan acendradamente por él le presenta dos caracteres salientes: el ser una filosofía *cristiana* y el ser una filosofía *realista*. En *L'esprit de la philosophie médiévale* encontramos palabras que lo confirman: «El realismo filosófico de la Edad Media—dice—está nutrido

[37] Cfr. A. Masnovo: *Riprendendo il problema criteriologico*, en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 24 (1932), 137-140.

de motivos cristianos, y subsistirá un realismo mientras se haga sentir la influencia del cristianismo» [38].

¿Cuáles son estos motivos que llevan al realismo? Gilson los da a entender citando este pasaje de San Buenaventura: «Las criaturas de este mundo sensible significan los atributos invisibles de Dios, porque Dios es el origen, el modelo y el fin de toda criatura, y porque todo efecto remite a su causa, toda imagen a su modelo, todo camino al término donde conduce» [39]. Piensa Gilson que si se suprime nuestro conocimiento del efecto, de la imagen y del camino nada sabríamos de la causa, del modelo y del término, esto es, suprimiendo el conocimiento de las cosas no habría conocimiento de Dios.

Expuesto de esta manera el pensamiento de Gilson, dudo mucho que no suscite en seguida un enjambre de cuestiones. Decir que el conocimiento de Dios debe obtenerse por sus efectos sensibles, y que el conocimiento del mundo debe ser anterior al de Dios, ¿no es, en definitiva, dejar sin resolver el problema?

Ante todo Gilson se cuida de hacernos ver las dificultades inherentes a él, aludiendo a la desconfianza que las cosas sensibles han suscitado en toda la corriente platonizante de los filósofos cristianos, especialmente en San Agustín y el agustinismo. Las dificultades en que se encuentra Mateo de Aquasparta para

[38] *L'esprit de la philosophie médiévale*, XII (París, 1944), 246.

[39] *Ibidem*, págs. 245-246.

salvar el objeto de una ciencia cierta sin contar para ello con las cosas sensibles son para la cuestión ejemplares. El interés con que Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto rehabilitan el orden sensible habla bien claro de cuán importante es éste para la constitución de una filosofía cristiana, y cómo ésta tiene, por propia exigencia, que estar alejada de todo idealismo.

Sin embargo, la especulación moderna nos plantea la cuestión con una sutileza que debilitaría, a mi ver, las razones que da Gilson en *L'esprit de la philosophie médiévale*, si éstas no se completaran con otras a las que él no es ajeno [40]. Ante todo es menester recordar que el primer filósofo moderno que profesa abiertamente un idealismo al que impuso el nombre de *inmaterialismo* es un obispo cristiano, Jorge Berkeley, el autor de la fórmula más cómoda para cifrar la postura opuesta al realismo: *esse* = *percipi*. En la obra de Berkeley, que es la producción de un idealista, se tienen en cuenta escrupulosamente todas las exigencias que el cristianismo puede imponer a la filosofía. La rehabilitación del orden sensible, que Gilson atribuye, con razón, a Santo Tomás y a Escoto contra los agustinismos platonizantes, es restablecida de nuevo por el nominalista Berkeley contra la posición de Malebranche, según el cual vemos todas las cosas en Dios. Para el obispo de Cloyne las cosas que vemos

[40] Cfr. Gilson: *The unity of philosophical experience* (Nueva York, 1947), passim. (Trad. caste. *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1960.)

son nuestras ideas; pero las vemos en nosotros mismos, espíritus creados.

El idealista Berkeley responde por boca de Filonús a todas las objeciones que le pone el realista cristiano por boca de Hilas [41]. Muchos son los reparos de éste contra el inmaterialismo tomados de la Sagrada Escritura, y a todos contesta valientemente su compañero de diálogo.

Suenan primero mucho; después se desvanecen ante las respuestas del obispo irlandés. El cristiano sabe por la Sagrada Escritura que Dios ha creado cosas reales y no meras ideas, y que Dios creó las cosas inanimadas antes de crear al hombre que las percibe, y que las creó en el tiempo. De estos conocimientos revelados puede sacarse argumento contra el idealismo de Berkeley. Mas éste los va rechazando uno por uno. La primera objeción le parece a Filonús cuestión de palabras: decir que Dios creó las cosas reales, o creó ideas, es indiferente para quien sostiene que las ideas son objetos inmediatos del entendimiento o cosas sensibles que no pueden existir sin ser percibidas. Importa poco llamar o no ideas a las cosas reales: la diferencia estará sólo en el nombre. En cuanto a la segunda objeción, las cosas inanimadas han sido, en efecto, creadas antes que el espíritu del hombre. Cómo entonces decir que su ser es un ser percibido? La objeción tendría

[41] BERKELEY: *Tres diálogos entre Hilas y Filonús contra los escépticos y ateos,* tercer diálogo.

validez si se pudiera probar que no existía otra clase de espíritus finitos antes de los espíritus humanos. Los seres creados (las ideas) pueden comenzar a existir en el espíritu de otras inteligencias creadas que no sean los hombres. En cuanto a la creación en el tiempo, también Berkeley da una respuesta atinada de acuerdo con los principios de su inmaterialismo: «Cuando se dice que las cosas comienzan o terminan su existencia, no debemos entender esto con respecto de Dios, sino de sus criaturas. Todos los objetos son eternamente conocidos por Dios, o, lo que es igual, todos tienen una existencia eterna en su espíritu; pero cuando cosas antes imperceptibles a las criaturas, en virtud de un decreto de Dios, se hacen perceptibles para ellas, se dice que comienzan una existencia relativa con respecto a los espíritus creados» [42].

Berkeley, a pesar de la fragilidad de su filosofía, parece salir triunfante de la prueba; y no cabría objetar que Dios ha creado las cosas *de la nada,* esto es, sin materia preexistente, y que por eso ha creado también la materia, pues el inmaterialismo, negando la existencia a la materia, no niega, antes confirma, la *creatio ex nihilo.*

¿Quiere esto decir que Berkeley es, con su idealismo, un modelo de filósofo cristiano? ¿Quiere esto decir que el cristianismo no ayuda en nada a justificar la opción del realismo a que hoy nos invita Gilson? La

[42] *Ibidem.*

respuesta la habría dado el propio Berkeley, de una vez para siempre, si el obispo de Cloyne fuera el modelo definitivo del idealismo. Entonces no habría otro remedio que reconocer la indiferencia en que deja al cristiano como tal la presencia del realismo y el idealismo, o la parva importancia que tendría para él escoger una u otra postura llevado por motivos religiosos. No obstante, la verdad es otra, y por ella vemos que nuestra postura es adecuada cuando sostenemos que para Gilson el cristianismo es uno de los factores que justifican la opción del realismo.

Tratándose de un historiador de la filosofía como Gilson, nada mejor que evocar la suerte corrida por el idealismo después de la especulación «cristiana» de Berkeley. Para éste, según acabamos de ver, es compatible decir que el ser de las cosas es su ser percibido y admitir a la vez todo el relato del *Génesis*. Pero es que Berkeley no es más que un idealista incipiente, que deja subsistir en su sistema grandes territorios del más craso dogmatismo al pretender que existe un Dios y otros espíritus distintos del espíritu humano y varios espíritus humanos distintos entre sí. La peripecia histórica del idealismo es de sobra conocida para resumirla ahora. Basta evocarla ante el lector para explicar por qué la postura del atrevido obispo no pudo sostenerse y pasó en seguida a convertirse en un idealismo absoluto, donde la idea se lo traga todo, no sólo el mundo, como ocurría en Berkeley, sino también al espíritu finito y a Dios mismo.

El idealismo absoluto de Hegel va a ser, en el límite, quien plantee al cristiano la angustiosa cuestión de si se puede seguir creyendo en la Escritura y a la vez habitando el mundo del idealismo. Llegados a este punto, puede afirmarse que jamás el pensamiento ha dado un paso atrás en dirección a Berkeley; al contrario, ha aceptado la razón que empujó a los epígonos del obispo irlandés para continuar su obra hasta llevarla al extremo del idealismo absoluto. Pero esto significaba, al mismo tiempo, tener que replantear la cuestión del camino que había llevado a un término incompatible con la religión cristiana.

Suprimiendo el conocimiento de las cosas sensibles no habría conocimiento humano de Dios. Aunque puramente filosófica, esta verdad tiene grandísima importancia para el cristianismo; de suerte que entre los motivos que llevan a abrazarla puede, sin duda, contarse la fe cristiana como norma negativa a la que debe ajustarse la especulación del filósofo.

Conclusión

La gnoseología de Etienne Gilson ha sido sobremanera discutida en nuestros días, y en estas discusiones el factor que embrollaba las cosas era siempre la falta de sistema con que este autor había ido sembrando sus observaciones acerca de la metafísica del conocimiento. Pero la gnoseología de Etienne Gilson era una realidad susceptible de obtener un orden arquitectónico aceptable, que es el que yo he intentado descubrir en ella.

Tres puntos definen la figura de esta doctrina: el realismo y el idealismo como términos antitéticos, la incompatibilidad irreducible del realismo y el idealismo, la opción del realismo contra el idealismo.

La primera cuestión es la más fácil y la más aceptable para los adversarios de nuestro filósofo. El rea-

lismo y el idealismo son términos absolutamente antitéticos, fáciles de contraponer y de excluir entre ellos. Uno de los méritos de Gilson es el de haberlo hecho, retrotrayéndose al punto de partida de ambos modos de filosofar para iniciar desde él la polémica. Las cosas del entendimiento son como las cosas del amor; hay que aplicar el remedio a los principios, antes de que éstos se enseñoreen del alma y produzcan en ella temibles consecuencias. Ovidio lo dijo de una vez para siempre: *Principiis obsta*...

El segundo problema es ya más discutido. La imposibilidad de llegar a una síntesis del realismo y el idealismo destruye un ideal aún vivo para muchos filósofos afectos a la filosofía perenne, con el que algunos han soñado en absorber el pensamiento «moderno» en la doctrina escolástica. Al parecer, tal empeño es absurdo: no puede hacer su nido el ave junto a la sierpe, ni ayuntarse el cordero con el lobo.

Entonces llegamos a la tercera cuestión, llevados por el dinamismo de la precedente. Si una síntesis del realismo dogmático y del idealismo crítico es absolutamente imposible, sólo queda un remedio: optar por uno de los dos términos contrarios, tomando el camino que mejor nos parezca. Pero esta elección no debe ser arbitraria; muy al contrario, debe fundarse en sólidos motivos. Ya he mostrado que estos motivos pueden reducirse a tres: la evidencia, la historia y el cristianismo.

Esta última parte de la gnoseología de Gilson es

la más difícil de descubrir en los libros de este filósofo, y ello explica el hecho de que hasta ahora la posición gnoseológica de este autor no haya podido ser comprendida y valorada como es debido. ¿No se ha dicho con insistencia que la posición de Gilson era puramente negativa y que no tenía en cuenta la índole positiva que debe tener una metafísica gnoseológica, ordenada de suyo a la defensa del valor del conocimiento humano? Mi estudio intenta responder a esta objeción mostrando que la posición de Gilson está fundada en motivos, y que éstos, considerados como es debido, constituyen un núcleo de *metafísica defensiva,* que, sin duda, no enlaza con la *Crítica,* de Kant, afortunadamente, pero que puede vincularse sin dificultad a las consideraciones hechas por Aristóteles en el libro IV de su *Metafísica.*

Estos tres motivos de la tercera parte de mi estudio suscitan a su vez cuestiones de arduidad creciente. El primero de los motivos de la opción es el más llano y fácil de los tres, pues no es otro que la evidencia de la percepción sensible y ésta bastaría por sí sola para zanjar la cuestión de la opción en favor del dogmatismo de la sensación externa.

El segundo, que es la historia, es de mucha menor importancia, pero ofrece mayores dificultades, y es el punto que algunos adversarios de Gilson toman como blanco de sus tiros, cuando le reprochan que el realismo no puede ser válido por el mero hecho de que el idealismo haya fracasado históricamente y no

conduzca ya a nada. A mi juicio, la consideración histórica es secundaria y sólo sirve para confirmar circunstancialmente la verdad que ya sabemos de cierto gracias a la anterior consideración de la evidencia.

El tercer motivo, que es el cristianismo, es más dificultoso: nos saca de toda disciplina accesible a la razón natural del hombre, porque el cristianismo es una religión sobrenaturalmente revelada. En realidad, los argumentos que el cristianismo aporta en favor del realismo dogmático caen fuera de la filosofía y entran de lleno en el campo de la teología. Son, con todo, argumentos que pueden tener una repercusión filosófica y que, por consiguiente, deben ser tenidos en cuenta por el filósofo cristiano.

Así veo la gnoseología de Etienne Gilson. Y en una época como la nuestra, en que los filósofos idealistas y escépticos, especie de nómadas que aborrecen toda construcción duradera, pueblan de efímeras cabañas el terreno de la filosofía, el realismo dogmático se descubre otra vez como un edificio inconmovible, dentro del que puede encontrar sosiego la atribulada mente del hombre actual.

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.

NOTA BIOGRAFICA SOBRE E. GILSON

Etienne Gilson, una de las grandes figuras de la filosofía contemporánea, nació en París el 13 de junio de 1884, y ha sido sucesivamente profesor en la Universidad de Estrasburgo y de la Sorbona. Actualmente enseña en el Colegio de Francia y en el Instituto de Estudios Medievales de Toronto, uno de los centros fundados por él en la América del Norte. El mismo ha declarado en su libro Dios y la filosofía *la fascinación que sobre él ejerció el filósofo Bergson, «cuyas lecciones vibran aún en mi memoria como otras tantas horas de transfiguración intelectual». No obstante, la revelación más impresionante de la filosofía iba a debérsela a su acercamiento a Tomás de Aquino. El profesor judío Lucien Lévy-Bruhl le aconsejó estudiar el vocabulario y los conceptos que Descartes había tomado a la escolástica. Gilson pudo ver que las conclusiones metafísicas de Descartes sólo tenían sentido en*

cuanto coincidían con la metafísica de Santo Tomás de Aquino, a la que, por otra parte, no podía irse por su método. Gilson decidió entonces aprender metafísica de aquellos que verdaderamente la habían sabido. De esta dichosa mudanza nacieron, después de sus estudios sobre Descartes, sus conocidos volúmenes de historia de la filosofía cristiana, entre los que se cuentan su Introduction à l'étude de Saint Augustin, La philosophie de Saint Bonaventure, Le thomisme, L'esprit de la philosophie médiévale. *Como obra de síntesis histórica puede mencionarse* The unity of philosophical experience. *Más doctrinales son sus obras* Réalisme thomiste et critique de la connaissance *y* L'être et l'essence, *a las que precedió la publicación de* Le réalisme méthodique, *preciosa joya que hoy publica nuestra editorial traducida cuidadosamente al castellano.*

TO MY FRIEND

THE REV. Dr. G. B. PHELAN

Director

OF THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES

TORONTO (Canada)

No es seguro o, por lo menos, no se puede demostrar que lo que la naturaleza misma del método descuida, pueda, en efecto, ser descuidado.

L. BRUNSCHVICG.

Introd. à la vie de l'esprit, pág. 74.

I. EL REALISMO METODICO

La importancia preponderante del problema del conocimiento en las filosofías modernas es bastante evidente. Lo que acaso no se perciba con tanta claridad es que dicho problema afecta en cierta medida a la filosofía neoescolástica misma. Sin embargo, el hecho es cierto. Los adversarios de la tradición escolástica, cuando se dignan prestarle atención, le reprochan o bien que no es una filosofía pura, a causa de las contaminaciones teológicas de que adolece, o bien que es un dogmatismo y un realismo ingenuos que, sin haber llegado a vislumbrar siquiera lo que podía ser el idealismo crítico, se han detenido en el umbral de la verdadera filosofía. El resultado de esta oposición ha sido provocar a los sostenedores de la *philosophia perennis* a criticar la crítica misma y a demostrar que en el fondo sólo esta filosofía es capaz de dar a

los problemas suscitados por el idealismo las soluciones que requieren.

¿Qué tienen de común las doctrinas que se dedican a refutar los filósofos neoescolásticos? La idea de que la reflexión filosófica debe ir necesariamente del pensamiento a las cosas. El idealismo crítico nació el día en que Descartes decidió que el método matemático sería en adelante el método metafísico, porque el matemático procede siempre del pensamiento al ser. Invirtiendo el método aristotélico y de la tradición medieval. Descartes decide que, en adelante, *a nosse ad esse valet consequentia*, a lo cual añade que éste es incluso el único tipo de conclusión válida, de suerte que, en su filosofía, todo lo que puede atribuirse clara y distintamente a la cosa es verdadero con relación a la cosa: *cum quid dicimus in alicuius rei natura, sive conceptu, contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari.* Aquí fué, en efecto, donde se produjo por primera vez en filosofía la revolución copernicana. Que, aun siendo idealista en el método, Descartes fué realista en su intención, pruébanlo las *Meditaciones metafísicas.* Añadamos a esto que preguntarse en qué condiciones es posible una matemática universal *a priori* era dejar la puerta abierta a la metafísica como ciencia. Por el contrario, cuando Kant, llevando el método cartesiano a otro terreno, se preguntó en qué condiciones es posible la física newtoniana, cerraba la puerta a la metafísica como ciencia, porque toda física supone

una intuición sensible que falta evidentemente a las ideas metafísicas de la razón. En efecto, todo idealismo tiene su origen en Descartes o en Kant, o en ambos a la vez, y cualesquiera que sean sus notas individuantes, una doctrina es idealista en la medida en que, ora con relación a nosotros, ora en sí, convierte el conocer en condición del ser.

Por eso constituye una preocupación absolutamente natural para los neoescolásticos restaurar la legitimidad de su punto de vista tradicional. No pueden menos de sentir la necesidad de esta restauración, porque la impresión de envejecimiento súbito que el lector experimenta al pasar de un sistema moderno cualquiera a un sistema escolástico cualquiera, se debe precisamente a que tres siglos de especulación filosófica nos han hecho perder el hábito y olvidar incluso la posibilidad de pensar desde el punto de vista del objeto. Sin embargo, el esfuerzo necesario para remontarse hasta Descartes y emprender un nuevo camino es considerable. Su principio, *Cogito, ergo sum,* da por resultado en él este otro: *Cogito, ergo res sunt.* Nosotros, advertidos por la especulación de Malebranche y de Berkeley, notamos, mejor que Descartes, la dificultad de salir del sujeto cognoscente para llegar a la cosa conocida; por eso, desde el primer momento, el filósofo que intenta justificar el punto de vista tradicional experimenta la necesidad de demostrar que el pensamiento no está encerrado en sí mismo, sino que toca o incluso implica el objeto. Esto es lo que ciertos

neoescolásticos llaman refutar el idealismo, y en la medida en que lo consiguen, o creen conseguirlo, se consideran a sí mismos como realistas. De aquí a interesarse en todas las manifestaciones del neorrealismo en el pensamiento contemporáneo, la transición es natural: el neorrealismo, en la medida en que es un arma eficaz contra el idealismo, es aliado de la neoescolástica. Por eso actualmente se da por descontado que toda filosofía escolástica es realista y que toda filosofía neoescolástica es neorrealista; lo son como por definición; pero ¿en qué sentido lo son?

En realidad, el problema tiene sus dificultades, y, a juzgar por la diversidad de las soluciones propuestas, bastante grandes. Formulada en los términos más sencillos, la cuestión se reduce a lo que se ha llamado «el problema del puente». Ahora bien: como ha demostrado L. Noël en sus penetrantes *Notes d'épistémologie thomiste* (pág. 33), el problema así concebido resulta todo él de una imaginación espacial; se pone de un lado el objeto, del otro el conocimiento, y se pregunta cómo puede el objeto estar donde está y, al mismo tiempo, estar fuera de donde está, o sea, como suele decirse, *en* la conciencia; o cómo puede la conciencia, sin dejar de ser ella misma, salir de sí para trasladarse *al* objeto. Además, como L. Noël ha dicho también en términos definitivos, el pensamiento no supera este estado de la imaginación ingenua sino para meterse en un callejón sin salida, porque no se puede pasar un puente si éste no existe; ahora bien:

aquí no hay tal puente. El pensamiento que toma como punto de partida una representación no llegará jamás al otro lado: «El doble o representante nunca nos permitirá remontarnos a la cosa. Desde el momento en que estamos en la inmanencia, el doble no es más que un término mental y nunca pasará de esto. El principio de causalidad no introducirá aquí modificación alguna: de un gancho pintado sobre una pared no se puede colgar más que una cadena igualmente pintada sobre la pared. La creencia y la afirmación dogmática la introducirá todavía menos: siendo esfuerzo interior, no puede hacernos salir de los límites de nuestra prisión» (pág. 73).

Dicho en otras palabras: el que comienza como idealista, acabará necesariamente como idealista; al idealismo no se le ponen límites. Lo prudente hubiera sido desconfiar de él, pues así nos lo advertía la Historia. *Cogito, ergo res sunt*, es el cartesianismo, es decir, la antítesis exacta de lo que se considera como el realismo escolástico, y la causa de su ruina. Nadie se ha esforzado más que Descartes en tender un puente desde el pensamiento hasta las cosas apoyándose en el principio de causalidad; él fué, incluso, el primero que intentó hacerlo, porque se había obligado a ello al situar el punto de partida del conocimiento en la intuición del pensamiento; por consiguiente, puede afirmarse con absoluto rigor que todo escolástico que se cree realista porque acepta dicha posición del problema es en realidad cartesiano.

Con mucha más razón lo es, si acepta como primer momento de su deducción la percepción inmediata del ser, dada por el sujeto pensante, y sabido es que también esta posición ha sido adoptada. Al estudiar *Le problème critique fondamental*, G. Picard asume constantemente una actitud muy próxima a la de Descartes: «Lo que me permite afirmar—dice—que capto en mí de una manera absoluta la naturaleza absoluta del ser es el hecho de captarme a mí mismo como ente: Soy. En este sencillo «soy» tengo el dato absoluto del ser: el carácter absoluto del ser, lo que el ser es» (pág. 65). Puede decirse mucho en favor del *Cogito*, que, anterior a Descartes, se remonta a San Agustín, y es desde entonces uno de los pilares necesarios, o, por lo menos, posibles de la metafísica. La cuestión es únicamente saber si es posible llegar al realismo partiendo de allí. Fácil sería demostrar, creemos nosotros, que, lógicamente o no, San Agustín jamás pidió al pensamiento que garantizara la existencia de la materia, y si queremos saber quién fué el primero que se lo pidió, tendremos que acudir una vez más a Descartes. Ahora bien: es muy cierto que el *Cogito* me permite llegar al ser, e incluso, en cierto sentido, a un ser absoluto, porque el que yo piense no es la causa de que yo sea, sino que pienso porque soy; sin embargo, sigue intacto el problema de saber si, no siendo ser el ser que yo capto más que por y en mi pensamiento, podré llegar por este camino a captar un ser que no sea el del pensamiento.

Así lo creyó Descartes; pero, a falta de una crítica directa de la demostración que intentó hacer de ello, ahí está la Historia para convencernos de que su tentativa acabó en fracaso. Se puede comenzar con Descartes, pero no se puede terminar sino con Berkeley o con Kant. Las esencias metafísicas tienen una necesidad interna, y el progreso de la filosofía consiste precisamente en adquirir una conciencia cada vez más clara de los contenidos de estas esencias. Tal fué el resultado de los esfuerzos de Descartes y de los cartesianos. La distinción real entre el alma y el cuerpo, afirmada por la *Meditación sexta*, dejó planteado el insoluble problema de la «comunicación de las sustancias», y otra vez nos meteremos en este callejón sin salida, si volvemos a su entrada. Por consiguiente, para volver al realismo no basta con pararse en aquel que dió el primer paso por el camino del idealismo, porque sería preciso desandar a continuación, con sus seguidores, el camino entero. El experimento cartesiano fué una empresa metafísica admirable y marcada con el sello del genio más puro; le debemos mucho, aunque no fuera más que por haber probado que todo experimento de esta índole está condenado de antemano al fracaso; pero es el colmo de la ingenuidad comenzarlo de nuevo con la esperanza de obtener resultados contrarios a los que ha dado siempre, porque es de su esencia darlos.

Si el neoescolástico renuncia al falaz método del puente, ¿en qué vendrá a parar su realismo? Con su

penetración de costumbre y la continuidad de pensamiento de un verdadero filósofo, L. Noël ha llegado a la conclusión de que un realismo a la vez escolástico y crítico no puede ser más que un *realismo inmediato*. El «inmediatismo», en efecto, se convierte en una obligación absoluta desde el punto de vista en que se pretende captar el objeto sin tener que franquear ningún intermediario para llegar a él. Esta tesis se justifica ampliamente recurriendo a los principios más auténticos del tomismo y principalmente a aquel según el cual el objeto del entendimiento no es la cosa material en su individualidad concreta, sino la quididad inmaterial, que, en cuanto tal, puede constituir una unidad real con el intelecto. Con razón, pues, atribuye L. Noël a una imaginación materializante la culpa de las confusiones que se han multiplicado sobre esta cuestión. Renunciemos a la ilusión de un fuera y de un dentro, situémonos en el orden de lo inteligible en el punto indivisible donde se juntan las cosas y el espíritu, y podremos, sin sacrificar nada del uno ni de las otras, estudiar sus relaciones (*Notes d'épistémologie thomiste*, pág. 80).

Lo concedemos, y, al hacerlo así, no creemos admitir un detalle sin importancia; L. Noël tiene razón en cuanto al fondo mismo de la cuestión y, a nuestro parecer, tiene toda la razón. Lo que insistimos en preguntarnos, después de haberle seguido hasta aquí, es en qué sentido sigue siendo legítimo considerar semejante actitud como «una teoría tomista y realista del

conocimiento» (pág. 79). Tomista, sin duda. Realista, ¿en qué sentido?

Para aquel cuyo espíritu ha sido formado y, si se quiere, deformado por una larga práctica de la Historia, existe ante todo una comprobación exterior, que no puede dejar de llamar la atención. Que el realismo sea una doctrina neoescolástica, es posible; pero una doctrina escolástica, no. Ni Santo Tomás, ni San Buenaventura, ni Duns Escoto conocieron este término en el sentido en que lo empleamos hoy. Los *realistas* de la Edad Media se oponían a los *nominalistas* en un terreno notablemente diferente de aquel en que el problema del conocimiento se sitúa en la actualidad. Los nominalistas mismos, Occam, por ejemplo, eran de un empirismo sensualista y realista craso, en cuya comparación la doctrina de Santo Tomás parecería más idealismo que otra cosa. En realidad, no se trata del mismo problema; la Edad Media se preocupó ampliamente de la naturaleza del concepto, o de la noción que el entendimiento abstrae del objeto, pero nunca dudó de que su contenido se tomara del contenido del objeto y menos aún de la existencia real de este objeto.

Lo menos que puede decirse, si se admite la exactitud de esta observación, es que un escolástico realista no pudo ser realista más que sin saberlo, lo cual acaso no sea imposible, pero ciertamente plantea el problema en términos que requieren un esfuerzo suplementario de atención, porque entonces se trata de

designar con una palabra una doctrina en todo diferente de la que tal palabra designaba antes. Realismo quería decir, en su sentido primitivo, doctrina que se opone al idealismo, en cuanto que pretende que el paso del sujeto al objeto es posible; aplicado a la metafísica medieval, este epíteto quiere decir: doctrina en que se admite como evidente la existencia real del objeto, porque se niega que haya en esto, o porque todavía no se tiene conciencia de que haya en esto, un problema que resolver. Parece, pues, que el realismo neoescolástico se halla en una situación muy ambigua, puesto que le es preciso encontrar en una doctrina la solución de un problema cuya existencia no llegó siquiera a sospechar tal doctrina. Teniendo esto en cuenta se comprenden, a la vez, la lógico absoluta de la posición de L. Noël y las dificultades que le son inherentes. En cierto sentido, y a primera vista, esta posición no presenta más que ventajas. Decir que el realismo debe ser inmediato para ser tomista es matar dos pájaros de un tiro, porque de esta manera se evitan contradicciones inherentes a la noción de realismo mediato, y se explica en cierto modo por qué Santo Tomás ni siquiera tuvo que darse cuenta de su realismo; pero las dificultades que se esperaba destruir eliminando el realismo mediato, ¿no se encontrarían de nuevo, transpuestas, en el realismo inmediato? Esto es lo que nosotros pensamos y vamos a intentar demostrar.

Si la palabra realismo significa algo, quiere decir,

según la definición que da el *Vocabulaire* de A. Lalande: «Doctrina según la cual el ser es independiente del conocimiento *actual* que de el pueden adquirir los sujetos conscientes: *esse* no es equivalente a *percipi*, ni siquiera en el sentido más amplio que pueda darse de esta palabra». ¿Puede concebirse lo que sería un realismo inmediato, es decir, un *percipi* en el cual el *esse* fuera dado como un ente independiente? ¿Puede exigirse el pensamiento que dé, inmediata o mediatamente, algo que no sea pensamiento? L. Noël así lo cree, y, con una noción muy exacta de lo que sería necesario hacer para que la empresa tuviera éxito, si la empresa fuera posible, busca un punto en que las cosas y el espíritu se junten en unidad indivisible, para apoyar en él esta epistemología realista que reclama el pensamiento moderno y que la escolástica no nos ha legado.

Pero este punto, si existe, es todavía y ante todo pensamiento; partiendo de aquí, quiérase o no, toda epistemología, incluso la inmediatista, se apoyará en un dato del pensamiento, desde el cual, por un esfuerzo de discriminación interna, intentará captar el objeto. Mas ¿cómo no ver que la situación es en todo diferente de la de *Cogito, ergo sum?* Es evidente que yo pienso porque existo, pero no es evidente en modo alguno que yo piense las cosas porque las cosas existen; el ser absoluto que percibo inmediatamente en el *Cogito* no puede ser sino el mío, y ninguno más. Por consiguiente, tanto si la operación por la cual percibo

un objeto como distinto de mí es una inducción mediata, como si es una captación inmediata, el problema es siempre el mismo; partiendo de un *percipi* no se alcanzará jamás otro *esse*, sino el del *percipi*.

Por eso no debe sorprendernos que cuantos emprenden este camino tropiecen, tarde o temprano, con serias dificultades. Como sus predecesores, el realismo inmediato llega a la extraña paradoja de pedir al método de Descartes, padre de todo idealismo, una metafísica realista: «Aquí está en litigio toda la epistemología, con el punto de partida de la metafísica, y la suerte del realismo depende de esta cuestión: ¿es o no posible llegar a las cosas situándose en el punto de vista del *Cogito?*» (pág. 38). No, no es posible, y, si la suerte del realismo depende de esta cuestión, su suerte está decidida; jamás se obtendrá, partiendo de un *Cogito,* la justificación del realismo de Santo Tomás de Aquino.

¿Puede sorprendernos que estos senderos tortuosos nos lleven a semejantes dificultades? No, si, como creemos, el problema de encontrar un realismo crítico es en sí contradictorio como la noción del círculo cuadrado. La escolástica creía, nadie lo duda, en la existencia de un objeto distinto del sujeto; pero, siempre que hace esta afirmación, la sienta como un postulado, no como una conclusión. Vino luego el idealismo, que, resuelto a definir la realidad en términos de pensamiento, acometió primero la empresa de llegar por este método a una realidad no pensada, renunciando

después a ella. Sólo entonces interviene el realismo, que, dedicado por completo a deshacer la obra del idealismo, no comprende que sólo existe gracias a su adversario, que, por consiguiente, es solidario suyo y que, tomando de él el planteamiento mismo del problema, se obliga de antemano a otorgarle, tarde o temprano, la victoria. La ilusión que sufren las tentativas de este género, incluso cuando más vigorosamente luchan contra ella, es que de una epistemología se pueda sacar una ontología y, por un método cualquiera, encontrar en el pensamiento algo que no sea pensamiento. Un más allá del pensamiento ni siquiera puede pensarse; esto no constituye sólo la fórmula perfecta del idealismo, sino también su sentencia de muerte; porque, para la filosofía, tan indispensable es lo no pensado como el pensamiento, y, si el entendimiento no puede salir de sí para ir a las cosas cuando parte del pensamiento, esto prueba que no es de allí de donde se tiene que partir.

Parece como si esto nos llevara a una situación imposible. Es de todo punto evidente que la escolástica no es un idealismo; pues bien: si tampoco es un realismo mediato ni inmediato, ¿qué es entonces? Henos aquí condenados a recaer en el realismo ingenuo que tantas veces se le ha reprochado.

Acaso esta situación no sea desesperada; pero hay que buscar la salida donde en realidad se encuentra. Que la escolástica moderna sea una filosofía realista es absolutamente indudable, porque no hay término

medio entre idealismo y realismo. Que sea un realismo ingenuo, no lo creemos, porque tiene conciencia clara de la existencia del idealismo, de la naturaleza del problema que éste plantea y de la fuerza real o aparente de sus argumentos. La escolástica es un realismo consciente, meditado y querido, pero que no se basa en la solución del problema planteado por el idealismo, porque los datos de este problema implican necesariamente el idealismo como solución. En otros términos, por sorprendente que semejante tesis pueda parecer a primera vista: el realismo escolástico no es función del problema del conocimiento—más bien podría afirmarse con verdad lo contrario—, sino que lo real se pone aquí como distinto del pensamiento, el *esse* se pone aquí como distinto del *percipi*, en razón de una idea determinada de lo que es la filosofía y como una condición de su posibilidad misma. Es un realismo metódico.

Para dar al realismo escolástico su sentido verdadero es, pues, necesario volver a la actitud filosófica de los pensadores medievales y rechazar la de los idealistas. En el fondo, es lo que Kant mismo hizo. Del mismo modo que Santo Tomás de Aquino, Kant no creyó que debiera discutir la existencia real de un nóumeno, distinto, en sí, de su apariencia en nosotros; el idealismo crítico se distingue del idealismo de Berkeley por un realismo subyacente, que escapa en absoluto a la crítica, pero que depende, también él, de

una idea determinada de lo que es la filosofía y de las condiciones necesarias de su posibilidad.

Cuando una escolástica se presenta como filosofía, emplea este nombre, con todas las reservas que implica su subordinación a la teología, en su sentido clásico. Una escolástica es una filosofía, es decir, un estudio de la sabiduría, que es la ciencia de los primeros principios y de las causas primeras. La verdad de sus conclusiones, cualesquiera que éstas sean, irá contrastada principalmente por la evidencia de estos principios, por su sencillez y fecundidad. Su misión es, por consiguiente, encontrar un conjunto de principios evidentes, acordes todos entre sí y con la experiencia. Si el idealismo hubiera logrado construir un conjunto semejante y demostrar su fecundidad explicativa, nada tendría que objetarle la escolástica; por desgracia, lo que ha sucedido es exactamente lo contrario, y ésta es la razón de que el realismo tomista, aunque no se base en una crítica del conocimiento, no haya quedado reducido a la condición de realismo ingenuo: se basa en la evidencia de sus principios y se justifica por una crítica de idealismo que demuestra la incapacidad de esta doctrina para construir una filosofía viable. No es éste el lugar de desarrollar dicha crítica; pero séanos permitido, por lo menos, definir los dos principios en que se inspiraría.

En primer término, todo idealismo de tipo cartesiano, por cuanto identifica *a priori* el método filosófico con el de una ciencia determinada, acaba necesaria-

mente vaciando la filosofía de todo contenido propio y se condena al *ciencismo*. No es un azar que, más allá de Comte y Littré, el idealismo haya acabado en esto, porque, desde el punto en que se toma un método científico como método filosófico, o bien los resultados que se obtienen son verdaderos, y serán científicos, o bien no son científicos, y no serán verdaderos. Si el método elegido es el de las matemáticas, como sucedió en Descartes, la metafísica sigue siendo provisionalmente posible, porque en ambos casos se trata de un conocimiento *a priori*; si el método elegido como regulador es el de la física, como ocurre en Kant, toda metafísica como conocimiento distinto se torna imposible, porque la razón queda aislada del entendimiento y se esteriliza por falta de las intuiciones sensibles que se requieren para fecundarla. Descartes, Kant, Comte, son otros tantos testigos de la impotencia del idealismo para pasar de la crítica a la construcción positiva; su intención de salvar la filosofía como ciencia distinta no es dudosa, y, sin embargo, cada uno de ellos fué seguido por una escuela que refutó su *pars construens* en nombre de su misma *pars destruens*. Para los cartesianos del siglo XVIII, la metafísica de Descartes está condenada por su propio método; para más de un sucesor de Kant, la *Crítica de la razón pura* prueba de antemano la futilidad de la *Crítica de la razón práctica;* los sucesores de Comte, como Littré, condenan el subjetivismo positivo en nombre del positivismo absoluto, y no reconocen

a la filosofía más contenido que el de la ciencia; a semejanza del catoblepo, toda filosofía idealista se devora los pies sin darse cuenta *.

Una segunda consideración de los resultados obtenidos por la Historia demostraría, creemos nosotros, que si el método idealista es el suicidio de la filosofía como conocimiento distinto, es porque envuelve a la filosofía en una serie inextricable de contradicciones internas que la conducen finalmente a un escepticismo, es decir, a un suicidio liberador. ¿Por qué la metafísica ha de persistir en afirmarse a sí misma si no llega a ninguna conclusión positiva? ¿Y cómo podrá llegar a tales conclusiones siguiendo el método idealista? Descartes creyó al principio que su método salvaría todos los resultados conseguidos por la escolástica, sin ver que estos resultados estaban vinculados al método que los había obtenido. Por causa suya, y más allá de las conclusiones por él establecidas, lo real no ha cesado de dividirse en entidades imaginarias que sólo tienen apariencia de realidad. Toda cosa, al devenir en sí lo que es para el pensamiento abstracto, se disocia en una pareja de términos antinómi-

* *Nota del editor.*—A lo largo del presente libro Gilson suele emplear la palabra *ciencia* en el sentido positivista del término, como contrapuesta a *filosofía*. Este uso está ya muy extendido, pero no debemos olvidar la dificultad de mantener esa contraposición cuando no se niega que la filosofía es ciencia. Gilson se refiere, sin duda, a lo que hoy se llaman ciencias positivas, sin prejuzgar del carácter científico de la filosofía.

cos que jamás podrá volver a unir toda la ingeniosidad de los metafísicos. Esta es la razón de que la filosofía moderna, en la medida en que no abdica en favor de la ciencia, parezca un campo de batalla donde luchan indefinidamente sombras irreconciliables: el pensamiento contra la extensión, el sujeto contra el objeto, el individuo contra la sociedad, todos ellos fragmentos desintegrados de lo real por el análisis disolvente del pensamiento, que en vano se esfuerza por reintegrarlos.

Por consiguiente, lo que hay que hacer es liberarse primero de la obsesión de la epistemología como condición previa para la filosofía. El filósofo, en cuanto tal, no tiene más deberes que ponerse de acuerdo consigo y con las cosas; ahora bien: no tiene razón ninguna para suponer *a priori* que su pensamiento es condición del ser, y, por consiguiente, tampoco tiene ninguna obligación *a priori* de hacer depender lo que ha de decir acerca del ser de lo que sabe acerca de su propio pensamiento. Sin duda puede sostenerse que lo contrario es igualmente verdadero, y quien lo sostenga lo hará con todo derecho. El filósofo, en cuanto tal, no tiene razón ninguna para suponer que su pensamiento no es condición del ser, y puede, si quiere, asumir la obligación de reconstruir el universo partiendo de su pensamiento. Esto es, *a priori,* tan legítimo que Descartes lo intentó y nadie ha encontrado hasta ahora nada que objetar válidamente contra el *Cogito* considerado en sí mismo. *Pienso, luego existo,*

es una verdad, pero no un punto de partida; lo que justifica el método contrario es precisamente que el *Cogito* se manifiesta como un fundamento ruinoso para la filosofía, si se atiende a los resultados que produce. Con un seguro instinto de buen camino, los griegos entraron resueltamente por la vía del realismo, y los escolásticos perseveraron en ella porque conducía a alguna parte. Descartes ensayó el otro camino, y cuando lo emprendió no había ninguna razón evidente para no hacerlo; pero nosotros sabemos actualmente que este camino no conduce a ninguna parte, y por eso tenemos el deber de abandonarlo.

Así, pues, el realismo de la escolástica no era en modo alguno ingenuo: era el realismo del caminante que se dirige a un lugar determinado y, viendo que se va acercando, cree que su camino es bueno. El realismo que nosotros proponemos es aún mucho menos ingenuo, puesto que se basa en la misma evidencia que el antiguo y, además, se justifica por el examen de tres siglos de idealismo y el balance de sus resultados. Actualmente no vemos más alternativa que la de renunciar a toda metafísica o volver a un realismo pre-crítico. No se trata, sin embargo, de renunciar a toda teoría del conocimiento. Lo que hace falta es que la epistemología, en vez de ser una condición de la ontología, se desenvuelva en ella y con ella, siendo al mismo tiempo explicadora y explicada, sosteniéndola y siendo sostenida por ella, como se sostienen mutuamente las partes de una filosofía verdadera.

Recordamos haber oído al profesor A. N. Whitehead decir a sus estudiantes de la Universidad de Harvard esta sentencia, que nos parece muy profunda: «Cuando haya en vuestra teoría del conocimiento algo que no funciona, es que hay algo que no funciona en vuestra metafísica». Y lo que nosotros, por cuenta propia, añadimos a este principio es que en el idealismo no hay nada que funcione. Por consiguiente, el remedio para el idealismo no puede buscarse por la vía del idealismo; el único remedio posible es cambiar la metafísica. No se puede superar al idealismo oponiéndose a él desde su interior, porque no es posible oponerse a él de este modo sin haberlo acatado previamente; lo que hay que hacer es dispensarle de existir.

II. REALISMO Y METODO

El *realismo metódico* no tenía más objeto que plantear el problema del realismo tomista y sugerir una interpretación levemente diversa de las que a veces se admiten. Pero este planteamiento de la cuestión suscita espontáneamente otras cuestiones. Supone, en primer lugar, que las soluciones desechadas han sido suficientemente examinadas, rectamente comprendidas y justamente criticadas. Es, pues, necesario volver a considerar uno por uno los puntos esenciales, procurando justificarlos. Voy a intentarlo aquí, eliminando primeramente por completo las objeciones dirigidas contra la solución que propongo, y reservando para más tarde el cuidado de confirmarla. Los dos aspectos de este examen tienen, en efecto, independencia mutua. Claro está que, si una de las teorías que discuto fuese verdadera, sería perfectamente inútil buscar otra; pero

de aquí no se sigue necesariamente la conclusión inversa, porque, aun cuando todas las teorías precedentes sean falsas, esto no prueba que la mía sea verdadera; pudiera ser una más entre las falsas, de las que ya tenemos bastantes. Por consiguiente, el orden que más razonablemente podemos seguir parece ser el siguiente: definir el sentido exacto de las posiciones ya ocupadas, lo cual intentaré hacer discutiendo dos formas de realismo neoescolástico: el realismo mediato y el realismo inmediato; discutir a continuación el valor de estas posiciones y, finalmente, si no parecen enteramente satisfactorias, ensayar la definición de otra y su justificación.

El problema sumamente preciso que me propongo discutir es el del realismo metafísico propiamente tal, y no el de la crítica. El criticismo, en efecto, no es más que una de las formas del idealismo, e incluso una forma que, en ciertos casos, puede distinguirse de él hasta el punto de negarlo. El problema exacto de que vamos a tratar es, pues, ante todo, el de saber por qué ciertos neoescolásticos afirman que el mundo exterior existe; son las razones y las modalidades de esta sola afirmación lo que voy a explicar, primero, en la doctrina del cardenal Mercier, y, luego, en la del más autorizado de sus intérpretes.

El realismo mediato y el principio de causalidad

El problema de la existencia del mundo exterior no se presenta en el sistema del cardenal Mercier más que como uno de los elementos necesarios para la prueba de la realidad objetiva de los conceptos abstractos. Para establecer que el contenido de nuestro concepto es algo más que una realidad puramente mental, una simple presentación o representación sin alcance real, es preciso establecer previamente que «el objeto de nuestras formas inteligibles está materialmente contenido en las formas sensibles a las cuales es referido por el juicio», y hay que probar a continuación que «el objeto de las formas sensibles es real» [1]. De estos dos puntos concedemos el primero sin discusión. Si hay un mundo exterior, y si este mundo exterior es cognoscible por medio de conceptos, jamás podremos formar estos conceptos, a menos que nuestro pensamiento se comunique con este mundo exterior por medio de una sensibilidad. Puede negarse que cualquier comunicación de esta índole sea posible, como lo hizo Malebranche; pero entonces será preciso concluir con él que el mundo exterior,

[1] Todas las citas contenidas en este capítulo han sido tomadas de D. Mercier: *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude* (7.ª ed., Lovaina-París). Véanse particularmente pág. 352 y págs. 358-360.

suponiendo que exista, no es objeto de nuestro pensamiento conceptual. Ahora bien: es una realidad *extramental* lo que la criteriología de que aquí se trata quiere aprehender; va, pues, bien encaminada cuando busca la materia de nuestros conceptos—*non causa, sed materia causae*—en los datos de la sensibilidad.

Concíbese también fácilmente por qué es necesario el segundo punto. Todo lo que concedemos por el primero es la existencia de un dato sensible en el pensamiento, sin saber aún si este dato corresponde a un objeto real fuera del pensamiento. La segunda afirmación dista tanto de estar necesariamente vinculada a la primera, que Berkeley rehusará siempre hacer esta deducción. El problema, tal como se plantea aquí, es, pues, el siguiente: ¿existe un medio cualquiera de establecer con certeza que existe una realidad extramental? Si no existe, estamos condenados a negar a nuestros conceptos toda realidad verdaderamente objetiva, en el sentido que una filosofía realista da a esta palabra. Si existe, nada nos impide admitir que la realidad cuya existencia queda así probada es precisamente aquella con la cual nuestro entendimiento se comunica por medio de la sensibilidad. Habría que admitirlo, incluso necesariamente, si la existencia de esta realidad hubiera de ser considerada como la única causa posible del contenido de nuestros conceptos, y tal es precisamente el camino que esta criteriología nos invita a emprender. ¿Cómo puede demostrarse

que «a las formas sensibles corresponde algo real, una cosa en sí»?

Para establecer esta prueba, el realismo neoescolástico dispone de dos datos: un hecho de experiencia, que ha de ser interpretado, y un principio que va a aplicarse a este hecho para apoyarse en él y superarlo. El principio no suscita dificultad alguna, al menos para quien lo considera en el punto de desarrollo en que se ha situado esta criteriología: es el principio de causalidad, cuyo valor objetivo ha sido previamente establecido por el análisis filosófico. En cuanto al hecho de experiencia, su naturaleza es más difícil de captar y conviene detenerse en él.

Trátase, en efecto, de un íntimo sentimiento de experiencia, y esta experiencia, considerada en sí misma, es esencialmente *interna*. Nadie, ni siquiera los fenomenistas más decididos, como Stuart Mill, por ejemplo, puede negar ni niega que, en toda percepción exterior, la conciencia nos da como un hecho doble la existencia del sujeto perceptor y la del objeto percibido. No se trata aquí de saber si esta conciencia está bien fundamentada o si es pura ilusión; lo que importa es el hecho mismo, cuya existencia no puede negarse: con razón o sin ella, tenemos el sentimiento interno y directo de que el mundo exterior existe. He aquí el punto de partida para la prueba; pero sólo el punto de partida, porque falta por probar—y aquí está precisamente toda la cuestión—que, en efecto, el mundo exterior existe. Para probar esto,

analicemos en primer lugar el sentido de experiencia íntima que acaba de ser meramente definido.

Este sentimiento lleva esencialmente implícita una impresión de pasividad: «La conciencia nos dice que somos *pasivos* en nuestras sensaciones. Cuando, paseándome por el campo, contemplo el cielo azul, oigo el canto de las aves, respiro el perfume del aire y piso el suelo, siento que pasan en mí cosas que no vienen de mí; *sufro impresiones* de luz, de sonido, de olores, de contacto, de resistencia». He aquí el primer punto.

El segundo es la comprobación de la contingencia de estas impresiones pasivas. Puesto que nacen, duran y desaparecen para nacer de nuevo, su existencia no es de suyo necesaria; por consiguiente, dependen en su existencia de algo distinto de ellas, de algo que las hace nacer, y existen; deja de producirlas, y desaparecen; las produce de nuevo, y reaparecen. En una palabra: su contingencia manifiesta nos obliga a buscarles una causa, y por eso hay que aplicar el principio de causalidad al contenido de nuestras sensaciones, para señalar su razón suficiente.

En este punto del análisis, dos hipótesis, y sólo dos, son todavía posibles: o bien soy yo la causa de mis sensaciones, o bien es alguna cosa distinta de mí. Sabemos, en efecto, puesto que hemos comprobado su contingencia, que las sensaciones no son la causa de sí mismas; por consiguiente, su causa tengo que ser yo, o alguna cosa distinta de mí y de ellas. Ahora

bien, yo no puedo ser, porque «yo no creo por mí mismo las impresiones, ya que, por el contrario, las *sufro*». Por consiguiente, tiene que haber fuera de mí una realidad, una sustancia independiente de mi pensamiento, distinta de mí en su ser, que ejecute a título de causa activa las acciones que producen en mí, como pasiones, las impresiones sensibles. De lo cual llegamos a la conclusión siguiente: «Las sensaciones suponen algo independiente de mis representaciones, uno o más seres capaces de hacernos sufrir impresiones sensibles», lo cual era preciso demostrar [2].

Nadie duda que la conclusión de semejante criteriología sea realista; pero ¿de qué realismo se trata? A primera vista, parece evidente que es un realismo mediato. Comenzar por un sentimiento de experiencia interna, inducir después la realidad externa de su objeto con la ayuda del principio de causalidad, es, manifiestamente, introducir entre la experiencia psicológica y su objeto un intermediario, que es la demostración misma. Sin embargo, dicha conclusión ha sido negada, y esta negación procede de un filósofo tan

[2] El cardenal Mercier remite, en nota, a dos estudios que considera notables: G. Uphues: *Das Bewusstsein der Transzendenz* (Leipzig, O. R. Reisland), y *Ueber die Existenz der Aussenwelt*, publicado como separata de la «Neue Pädagogische Zeitung», núm. 31 (1894). Lamento no conocer ni uno ni otro, porque acaso se encontraría en ellos manera de resolver alguna de las dificultades que parecen inherentes a su propia posición

familiarizado con el pensamiento íntimo del cardenal Mercier, que no se puede pasar de largo sin examinar su valor [3]. Según monseñor Noël, y es un punto sobre el que volveremos después expresamente, el principio de causalidad no debe entrar en juego para establecer la existencia de un ser real. A su parecer, «la existencia de un ser real es un dato inmediato de la conciencia. Cuando conocemos algo real, el término inmediatamente dado a la conciencia es el objeto real. No se necesita para llegar a él ningún proceso, sino meramente una plena conciencia de lo que se conoce». Nada de *ilacionismos,* piensa monseñor Noël, en semejante posición, y bien puede creérsele por su sola palabra, a beneficio de inventario, puesto que se trata de su propio pensamiento; pero va más lejos, y cuando sostiene que tampoco el cardenal Mercier profesó jamás el ilacionismo, no podemos menos de vernos un tanto sorprendidos. El argumento en que se apoya es que el «sentimiento íntimo de experiencia» que soporta la afirmación del mundo exterior implica, por razón de su misma pasividad, la creencia en la realidad del mundo sensible como algo que no forma simplemente parte de mí, que tiene una realidad distinta de la mía y que, por consiguiente, no es un simple

[3] La cuestión fué ya planteada por LE ROHELLEC en «Revue Thomiste», 1913 (21e année), págs. 459-460, nota. Véase la respuesta de monseñor NOËL en la misma revista, 1914 (22e année), págs. 205-212.

fenómeno psíquico [4]. Claro está que dicha experiencia implica este fenómeno; pero ¿es esto suficiente para hacer de semejante realismo un realismo inmediato?

Basta consultar al propio cardenal Mercier para darse cuenta de que no es así. Si su prueba tiene algún sentido, si es siquiera y simplemente prueba, esto se debe precisamente al hecho de que nuestro sentimiento íntimo de la realidad del mundo exterior no constituye por sí mismo una prueba de su existencia. Este sentimiento es el primer momento de la prueba, pero no pasa de ser su primer momento. Y ¿qué es lo que se nos da en este primer momento? «Percibimos inmediatamente en nuestros actos la existencia de una realidad *interna*» (es el propio cardenal Mercier quien subraya); en otros términos: partimos de la percepción inmediata de la afirmación de una existencia real por la conciencia; pero este dato de la experiencia interna no autoriza al entendimiento para afirmar *ipso facto* la existencia de la realidad que le

[4] L. NOËL: *Notes d'epistémologie thomiste* (Lovaina-París, 1925), págs. 220-222. Tengo que agradecer a mi amigo el presbítero G. B. Phelan, director del *Institute of mediaeval studies,* de Toronto, aclaraciones muy valiosas sobre el sentido exacto de la doctrina contenida en este libro. Que me permita expresarle mi agradecimiento, al mismo tiempo que hago la advertencia de que no puede ser él considerado responsable de los errores que mi interpretación pudiera contener aún, y menos todavía de las reservas que yo pueda verme obligado a formular sobre el método de monseñor Noël, porque mi amigo no aceptaría ni los unos ni las otras.

corresponde. «Tenemos la intuición sensible *directa* de cosas exteriores y, sin intermediarios, nos formamos la *noción abstracta* de lo que son». En efecto, puesto que nuestra intuición sensible implica la afirmación espontánea de un universo extramental, se trata evidentemente de una intuición sensible *de* cosas exteriores, en el sentido de que las cosas que aprehende le son inmediatamente dadas como exteriores. Pero una intuición sensible inmediata de cosas exteriores no equivale en modo alguno a la certeza intelectual de la realidad de la existencia de las cosas así intuídas. Lo que la sensibilidad nos presenta es el fenómeno mismo del conocimiento, en el cual, efectivamente, lo sensible en acto y el que siente en acto son idénticos. Lo que la noción abstracta del objeto nos presenta es asimismo el fenómeno del conocimiento, en el cual lo inteligible en acto y el entendimiento en acto son idénticos. Si este realismo ontológico inmediato no fuera dado, el sentimiento interno que lo expresa no existiría y la criteriología no tendría nada en qué apoyarse para demostrar la existencia del mundo exterior. Pero, a la inversa, si este realismo ontológico fuera al mismo tiempo criteriológico, y en este caso sería efectivamente un realismo criteriológico inmediato, no se ve ninguna razón por la cual estuviera obligado a demostrar aún la existencia del mundo exterior, puesto que esta existencia sería inmediatamente evidente, no sólo en sí, sino también para el entendimiento. Lo que caracteriza, por el contrario,

la posición del cardenal Mercier es que en ella se requiere la demostración de la existencia del mundo exterior (realismo criteriológico mediato) para que el entendimiento, superando el mero dato de la experiencia interna, pueda afirmar con certeza que el mundo exterior existe y que es directamente aprehendido por la sensibilidad (realismo ontológico inmediato). El razonamiento mediante el cual el entendimiento establece la realidad extramental de su objeto puede no ser percibido: «No nos daremos cuenta, en la vida ordinaria, de este recurso a un principio distinto del de la intuición directa, tan familiar nos es su empleo; el hábito disminuye el esfuerzo de la atención y, por consiguiente, la conciencia de nuestra actividad». Con todo, esta actividad subsiste, y puesto que no basta la «intuición directa», es preciso que un razonamiento le preste ayuda. Es preciso, ya que, si la intuición no basta, no es porque no sea directa, sino porque es meramente sensible, es decir, válida, pero incapaz de garantizar por sí sola su propia validez. Es, pues, necesario elegir. «Niéganse muchos a admitir que sea preciso recurrir al principio de causalidad para asegurarse de la existencia del mundo exterior. Fácilmente se persuaden de que tenemos una intuición directa de esta existencia. Nosotros, por nuestra parte, estamos convencidos de que se equivocan.» Aquí tenemos, expresada con toda la firmeza posible, la posición del cardenal Mercier, y es él mismo quien la expresa: «He dicho que, a mi parecer, el principio de

causalidad no debe entrar en juego para establecer la existencia de un ser real.» He aquí, definida por él mismo, la posición de monseñor Noël. Pues bien; una de dos: o el ser real cuya existencia percibe directamente monseñor Noël no es exterior, y en tal caso la prueba de esta existencia exterior falta todavía y su realismo no es inmediato, o este ser real es exterior, y en este caso hace completamente inútil la demostración del cardenal Mercier. No veo inconveniente alguno en esto último, sino al contrario, ya que considero inútil dicha prueba; pero deseo comprender exactamente su posición. Porque, si monseñor Noël está realmente de acuerdo con el cardenal Mercier, confieso que no la comprendo en absoluto, o es que no tengo la menor idea de lo que puede significar el realismo inmediato. Uno dice: «No puedo prescindir del principio de causalidad.» El otro afirma: «No me hace falta ninguna ese principio.» Y yo creo comprender lo que aseguran uno y otro; pero si uno de los dos añade que está de acuerdo con el otro, y que lo está de verdad, no veo qué sentido puede darse a cualquiera de estas tres afirmaciones.

Supongamos, pues, concedido que el realismo del cardenal Mercier no es un realismo inmediato; desde este momento será posible compararlo con otros realismos mediatos, particularmente con el de Descartes, y ver hasta qué punto permanece fiel esta neoescolástica a la tradición cuya seguidora se proclama, o, por el contrario, hasta qué punto se aparta de ella.

Para demostrar la existencia del mundo exterior, ¿qué pide Descartes? Primero y ante todo, sensaciones [5]. Las ideas no pueden ofrecer un punto de apoyo

[5] Para un análisis detallado de esta cuestión, véase *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (París, J. Vrin, 1930), 234-244.

Debo añadir que mi interpretación de la prueba de Descartes ni es clásica ni está al abrigo de toda crítica. La interpretación comúnmente admitida afirma que Descartes prueba el mundo exterior, esencialmente, recurriendo a la veracidad divina, la cual garantiza nuestra creencia natural en la existencia del mundo. Y monseñor Noël parece adherirse a una interpretación de este tipo. Desde su punto de vista, la prueba cartesiana no reposa sobre el principio de causalidad (L. NOËL: *Réalisme méthodique ou réalisme critique?* Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 5e série, t. XVII, págs. 111-129. Cfr. particularmente la pág. 124: «Descartes croyait...», y la página 129: «Il est vrai, Descartes...»), y acaso negaría a la vez que la prueba de Descartes y la del cardenal Mercier reposen sobre este principio. En lo que atañe a Descartes, yo creo que el recurrir a la creencia natural en la existencia del mundo exterior tiene por objeto eliminar a Dios como causa posible de nuestras ideas, pero nada más. Esta creencia nuestra, incluso garantizada por la veracidad divina, no bastaría como prueba, porque no es una idea clara y distinta; en todo caso, no llega a serlo hasta que se torna explícita en un análisis de la pasividad de la sensación y en una aplicación consciente del principio de causalidad. Si mi interpretación de Descartes es inexacta, en el cardenal Mercier no hay nada de cartesianismo ni siquiera inconsciente; si es exacta, esto no prueba que mi interpretación del cardenal Mercier lo sea también, y viceversa. Permítaseme añadir, finalmente, que el presente trabajo no tiene por objeto contestar a las penetrantes observaciones de monseñor Noël; espero volver sobre ellas al examinar el problema crítico, porque, a mi entender, este punto es el blanco principal a que apuntaba su artículo. Por

bastante resistente para soportar la inducción que se prepara. Inteligibles por sí mismas, nuestras ideas no requieren más causa eficiente que el entendimiento que las forma, y la idea distinta y clara de la extensión, tomada en su inteligibilidad pura, podría ser concebida por un entendimiento aun cuando no existiera ninguna extensión real. Y lo mismo puede decirse de la imagen de la extensión. Sin duda, el caso es más delicado, porque parece claro que, en el esfuerzo mismo por el cual la imaginamos, nuestro entendimiento se vuelve hacia el cuerpo al que está unido y, por decirlo así, se aplica a él. La probabilidad de la existencia de dicho cuerpo y de los que actúan sobre él se hace desde este momento muy grande. Sin embargo, no pasa todavía de ser una probabilidad, porque, después de todo, esta imagen de la extensión sigue siendo clara y distinta, sale del orden inteligible, y es mi espíritu el que la forma; la forma, incluso, cuando le place, y la actividad que desarrolla en su formación parece indicar que la imagen depende de él y no de otra cosa.

Muy diferente es el caso de la sensación. Difiere de la idea y de la imagen, ante todo, en el hecho de llevar siempre implícito el sentimiento íntimo, irresistible, de que lo que ella presenta es algo que existe realmente, no sólo en nosotros, sino también en sí e inde-

lo demás, ni siquiera creo que usemos la palabra «crítico» en el mismo sentido, ni que, por consiguiente, estemos tan alejados el uno del otro como acaso parezca.

pendientemente de nosotros. Este sentimiento es tan fuerte, que en él está el origen de la filosofía de Aristóteles y de la escolástica. Las cualidades segundas no se presentarían como reales en estas doctrinas si no fuera movimiento espontáneo en el espíritu humano afirmar que lo son. Nada falta aquí al sentimiento interno reclamado por el cardenal Mercier: «Y, ciertamente, considerando las ideas de todas estas cualidades que se presentaban a mi pensamiento, únicas que yo sentía propia e inmediatamente, con razón creía sentir cosas enteramente diferentes de mi pensamiento, a saber: cuerpos de donde procedían aquellas ideas» [6]. He aquí el primer movimiento de la prueba: una intuición sensible que establece la realidad de su objeto.

Y he aquí el segundo. Lo que descubre el análisis del cardenal Mercier es el carácter pasivo, involuntario y, por consiguiente, recibido de la sensación. Continuemos simplemente leyendo lo que Descartes dice de estas ideas sensibles: «Porque yo experimentaba que (estas ideas) se presentaban a él (mi pensamiento), sin que mi consentimiento fuera necesario, de suerte que yo no podía sentir ningún objeto, por mucha voluntad que tuviera de ello, si el objeto no se encontraba presente al órgano de uno de mis sentidos; y no estaba en modo alguno en mi poder dejar

[6] R. DESCARTES: *Méditations métaphysiques*, VIe méditation (Edit. Adam-Tannery), t. IX, pág. 59. El texto que sigue se encuentra en el mismo lugar.

de sentirlo cuando se encontraba presente.» El problema es, en adelante, saber cómo, partiendo de este sentimiento interno de existencia y de estas sensaciones pasivas, se podrá establecer la realidad de su objeto.

En ambos casos, ni que decir tiene, se recurrirá al principio de causalidad. Hemos visto ya que tal fué el camino seguido por el cardenal Mercier, y éste es también el que Descartes había emprendido antes que él. Las declaraciones del filósofo son formales, y las hizo precisamente a propósito del problema que nos ocupa: «Es asimismo una primera noción que toda la realidad o toda la perfección, que no está más que objetivamente en las ideas, debe estar formal o eminentemente en sus causas; y toda la opinión que en cualquier momento hemos tenido de la existencia de las cosas que están fuera de nuestro espíritu se basa únicamente en aquélla. Pues, ¿de dónde nos pudo venir la sospecha de que las cosas existían si no es de la creencia de que sus ideas venían por los sentidos a impresionar nuestro espíritu?» [7] Perdóneseme la insistencia; pero el punto de vista de Descartes ha sido tan frecuentemente falseado, que es necesario aclararlo todo lo posible, y el modo más sencillo de hacerlo es referir sus propias palabras [8]. Trátase aquí, para Descartes, de axiomas evidentes y fundamentales: «I. No hay cosa existente de la que no se pueda preguntar cuál es la causa por que existe... IV. Toda la realidad o perfección que hay en una cosa se encuentra formal o eminentemente en su causa primera y total. V. De donde se sigue que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa... Y es preciso observar que este axioma debe ser admitido tan necesariamente, que de él solo depende el conocimiento de todas las cosas, tanto sensibles como insensibles. Porque, ¿cómo sabemos, por ejemplo, que el cielo existe? ¿Acaso porque lo vemos? Pero esta visión no afecta para nada al espíritu, a no ser en cuanto que es una idea: una idea, digo, inherente al espíritu mismo, y no una imagen copiada en la fantasía; y, basándonos en esta idea, no podemos juzgar que el cielo existe, a no ser que supongamos que toda idea debe tener una causa de su realidad objetiva que sea realmente existente, la cual causa juzgamos que es el cielo mismo, y así puede decirse de las demás ideas.»

Basta con leer la *Sixième méditation* a la luz de estos textos para comprobar que, en efecto, toda la demostración de la existencia real de la extensión reposa sobre el principio de causalidad. Reanudemos el hilo de nuestro discurso. Hay en mí sensaciones pasivas; por consiguiente, estas sensaciones tienen una causa. Esta causa no puedo ser yo mismo, pues en cuanto

[7] R. DESCARTES: *Secondes réponses*, t. IX, pág. 107.

[8] El texto que sigue está sacado de los *Axiomes ou notions communes* de las *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain, disposées d'une façon géométrique*, ed. cit., t. IX, páginas 127-128.

que soy yo el que las sufro, no puedo producirlas. Además, se encuentra en mí cierta facultad de sentir, es decir, de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles; pero esta facultad me sería inútil y no podría yo utilizarla en modo alguno si no hubiera en mí, o en otro, otra facultad activa, capaz de formar y producir estas ideas. Ahora bien, esta facultad activa no puede darse en mí en cuanto que no soy más que una cosa que piensa, puesto que dicha facultad no presupone mi pensamiento y, además, aquellas ideas me son frecuentemente representadas, sin que yo contribuya a ello en nada y, a veces, incluso contra mi voluntad; es, pues, necesario que tal facultad esté en alguna sustancia diferente de mí... Y esta sustancia es o bien un cuerpo, es decir, una naturaleza corporal..., o bien Dios mismo... Ahora bien, no pudiendo Dios engañar, es evidente que no me envía estas ideas por mí mismo... Porque, no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que Él me las envía, antes al contrario, una muy grande inclinación a creer que tales ideas me son enviadas por las cosas corporales o que parten de éstas, no veo cómo podría excusársele de engaño si, en efecto, dichas ideas partieran y fueran producto de otras causas y no de las cosas corporales. Y, por tanto, preciso es confesar que hay cosas corporales que existen [9].

[9] R. DESCARTES: *Méditations métaphysiques*, VIe méditation, t. IX, pág 63.

¿Qué más se quiere? Mejor se podría pensar que lo dicho es excesivo, y acaso sea esto lo que ha inducido a error al interpretar la doctrina de Descartes. Es opinión bastante generalizada que Descartes prueba la existencia del mundo exterior por la veracidad divina. Esto no es del todo exacto. Descartes establece la existencia de los cuerpos probando que éstos son la sola causa posible de nuestras sensaciones pasivas. Si mezcla a Dios en el problema, es porque, una vez eliminado nuestro propio pensamiento, quedan todavía dos posibles causas exteriores de la sensación: Dios o los cuerpos. La veracidad divina no interviene más que para permitirnos eliminar a Dios y conservar los cuerpos. Por consiguiente, Descartes no prueba la existencia del mundo exterior pidiendo a la veracidad divina que garantice nuestra creencia espontánea en la realidad de su existencia, sino estableciendo esta existencia por una inducción causal y haciendo ver que no puede concebirse ninguna causa de la sensación, salvo las cosas corporales.

No pretendemos afirmar aquí que el cardenal Mercier fuera discípulo de Descartes, ni siquiera inconscientemente; por el contrario, su criteriología está llena de críticas vivísimas contra el cartesianismo y su método. Pero no se puede negar que los caminos por donde su pensamiento llega al mundo exterior presentan cierta analogía con la demostración cartesiana de la existencia de los cuerpos. En ambos casos es una misma experiencia interna la que permite afirmar la

realidad de su objeto, en nombre de un mismo principio del conocimiento, que es el de la causalidad. Que haya inmediatismo en Descartes, ridículo sería sostenerlo, puesto que todo su método consiste en concluir de un pensamiento realmente distinto de la extensión a una extensión realmente distinta del pensamiento. El problema de la transición es tan real en Descartes, que sus sucesores lo declararon insoluble, lo cual nos valió el ocasionalismo de Malebranche, el paralelismo de Espinosa, la armonía preestablecida de Leibniz y el idealismo puro de Berkeley. Pero, entonces, ¿por qué se ha podido sostener y se sostiene todavía que lo que no puede decirse de Descartes puede decirse del cardenal Mercier? Si la prueba de Descartes excluye todo realismo inmediato, ¿por qué se ha de poder sostener que la del cardenal Mercier lo implica? Esta es la cuestión que vamos a abordar ahora.

La reducción al inmediatismo

La reducción de la prueba al inmediatismo, ya lo hemos visto, ha sido intentada por monseñor Noël. Confieso que no logro seguirle en sus conclusiones, y acabo de decir por qué. Entre el cardenal Mercier, que afirma que sin el principio de causalidad no se puede llegar a ninguna *existencia* extramental, y monseñor Noël, que afirma que, desde el momento en que tenemos sensaciones pasivas, este sentimiento íntimo

de experiencia implica en el pensamiento del cardenal Mercier la existencia de un mundo sensible independiente de nosotros, no puedo menos de atenerme al texto mismo del filósofo cuyo pensamiento se trata de interpretar. Pero este problema suscita otro. Suponiendo que haya ilacionismo en la prueba en cuestión, ¿por qué dice monseñor Noël que no lo hay? Monseñor Noël conoce mucho mejor que yo y penetra mucho más íntimamente en el pensamiento del cardenal Mercier. Yo no creo que una escuela sea un grupo de hombres que se repiten los unos a los otros; pero es, al menos, un grupo de espíritus que se inspiran en los mismos principios, viven de estos principios y los conocen por dentro; tienen, pues, autoridad para determinar su sentido. Por consiguiente, no puedo mostrarme en desacuerdo con monseñor Noël sobre la interpretación del pensamiento del cardenal Mercier sin experimentar la necesidad e incluso el deber de buscar las razones profundas de la interpretación que monseñor Noël ofrece. Porque bien pudiera ser, si no me he equivocado por completo, que yo sea más fiel a la letra y que, sin embargo, monseñor Noël sea más fiel al espíritu. La certeza de que así es no carecería de importancia para la interpretación del pensamiento del propio monseñor Noël y para la solución final del problema. Intentemos, pues, captar el sentido y las razones de su interpretación.

El primer punto que debemos considerar es el hecho mismo de que, en esta interpretación, lo que el

cardenal Mercier denomina *existencia* se llame más bien *realidad*, o que, cuando se conserva la palabra *existencia*, no se aplique a la actualidad propia de la cosa, sino a un simple *no-yo*. Pongamos un ejemplo de cada uno de estos dos casos. Refiriéndose al análisis del «sentimiento íntimo» de experiencia del cual arranca la prueba, monseñor Noël pregunta: «¿Puede creerse que el autor que escribe esto considere el conjunto del mundo sensible como formando simplemente parte del yo, como desprovisto de toda otra realidad que no sea la suya, como un simple fenómeno psíquico?» [10] A esto respondo yo que no. Este sentimiento implica inmediatamente, como en Descartes, la creencia irresistible en la existencia de un mundo distinto de mí, existente en sí y muy diferente de un simple fenómeno psíquico. En otros términos: ni un solo momento nos vemos obligados a superar la ilusión espontánea de que lo que nos parece real no lo sea. Y es verdad que, para el cardenal Mercier, la sensación presenta inmediatamente un *no-yo*; pero esta realidad, así presentada, no es aún más que «la existencia de una realidad *interna*» (subrayado en el texto) y que no nos permite «*afirmar con certeza la existencia* de una o varias realidades *extramentales* sin recurrir al principio de causalidad» (subrayado en el texto). Acerca de lo cual yo me pregunto: Cuando monseñor Noël interpreta el texto del cardenal Mercier, ¿qué sentido le da? ¿Quiere decir que el mero sentimiento de experiencia (antes, por tanto, de emplearse el principio de causalidad) nos presenta la existencia de una realidad extramental? Si es así, contradice expresamente al texto. ¿O quiere decir que lo que esta experiencia nos ofrece no es más que una realidad dada como distinta del yo en y por el pensamiento, hecha abstracción de su existencia? Si así es, me parece totalmente de acuerdo con el cardenal Mercier; pero, en tal caso, sigue siendo necesaria una inferencia, y el realismo ya no sería inmediato [11].

[10] L. NOËL: *Notes d'épistémologie thomiste*, pág. 222.

Pongamos un ejemplo del segundo caso: «Desde este momento, si el cardenal Mercier recurre al principio de causalidad, ¿puede creerse que lo hace para establecer la existencia del no-yo? [12] Seguro que no. Es la sensación misma la que afirma la existencia del no-yo; pero la sensación no basta para darnos la seguridad de que este no-yo, que, no lo olvidemos, existe como «realidad *interna*», exista también como realidad *extramental*. Continuemos con el mismo texto:

[11] Encuentro la misma indeterminación en la página siguiente (pág. 223). «Es bastante claro que, para él, captamos inmediatamente algo más que meros estados psíquicos.» Sí, esto es claro; pero ya no lo es en qué consiste esto que captamos. ¿Es simplemente la captación de un no-yo por el pensamiento, o es la certeza de que lo que yo pienso como un no-yo es un en-sí? Lo que me es dado no es una sensación (un estado psíquico considerado como objeto), sino un árbol; sólo que, para el cardenal Mercier, no se sigue de aquí que el árbol exista.

[12] L. NOËL: *Notes d'épistémologie thomiste*, pág. 223.

«Esto me parece poco probable. A mi juicio, por el contrario, es seguro que el cardenal Mercier considera el «no-yo» como un dato primero.» Naturalmente, pero se trata de un dato primero de una determinada experiencia «interna», y que no nos presenta «inmediatamente» más que «la existencia de una realidad *interna*»[13]. La cuestión es, pues, siempre la misma: cuando monseñor Noël habla de realidad, ¿entiende por tal la misma cosa que el cardenal Mercier denomina existencia, o pone todo el peso de su propio pensamiento, y, por tanto, de su interpretación, exclusivamente sobre el primer punto de la prueba, para darnos a entender que todo lo demás se encuentra allí ya virtualmente implícito? Si fuera así, el resto, es decir, la prueba misma del cardenal Mercier, resultaría inútil; pero, en tal caso, comprenderíamos que monseñor Noël pudiese leer allí su realismo inmediato y nos dispondríamos incluso a comprender mejor el significado de este realismo. Conviene observar, en efecto, que monseñor Noël no se presenta como intérprete oficial del pensamiento del cardenal Mercier; nos ofrece lo que encuentra en sus libros y en su enseñanza, añadiendo las reflexiones a que él mismo se ha visto conducido al seguir la línea de este pensamiento[14]. Sigámosle, pues, a nuestra vez, porque es un guía que sabe adónde va.

---

[13] D. MERCIER: *Critérologie*, pág. 360.
[14] L. NOËL: *Notes d'épistémologie thomiste*, pág. 220.

La dificultad fundamental de la exégesis que se nos propone me parece ser ésta: admitiendo que el cardenal Mercier no utiliza el principio de causalidad para probar la existencia del mundo exterior, y teniendo en cuenta que, sin embargo, utiliza este principio, ¿para qué lo utiliza? La respuesta de monseñor Noël es que este principio no sirve para establecer la existencia del no-yo, pero sí la de las cosas en sí. La cuestión que surge entonces es la de saber qué debemos entender por este término y, sobre todo, cuál es la naturaleza de la realidad que el principio de causalidad va a permitirnos alcanzar.

Para comprenderlo, hay que intentar ver lo que es un fenómeno y cuál es su relación con la cosa en sí una vez planteada de este modo la cuestión. Dícese que se podrá pasar del fenómeno a la cosa en sí gracias al principio de causalidad. ¿Será éste un paso de lo mismo a lo mismo, o de lo mismo a lo otro? Si fuera un mero paso de lo mismo a lo mismo, bastaría el principio de identidad y para nada necesitaríamos el de causalidad. Si fuera un mero paso de lo otro a lo otro, sería imposible. Es, pues, necesario que el fenómeno, es decir, «el no-yo inmediatamente dado a la conciencia», sea, y al mismo tiempo no sea, la cosa en sí. Inversamente, se debe poder decir que la cosa en sí es, en cierto sentido, el fenómeno mismo; la cosa es el fenómeno en cuanto que es dada a la conciencia, por más que «de la cosa al fenómeno no hay oposición radical; el fenómeno es simplemente el aspecto que la

cosa toma para nosotros» [15]. Preciso es conceder que, en tal caso, la argumentación del cardenal Mercier no sería, en efecto, una inferencia, o, a lo sumo, que esta inferencia sería de la existencia de la cosa conocida bajo un aspecto determinado, a la existencia de la misma cosa conocida bajo otro aspecto determinado. Esto es lo que explica, a mi modo de ver, por qué los discípulos del cardenal Mercier rehusan ver una ilación cualquiera en su prueba y, si la interpretación que dan es exacta, tienen toda la razón. La existencia a la cual voy a llegar me ha sido dada ya desde el primer momento de mi conocimiento, y el principio de causalidad no tendrá más función que la de hacerme llegar a dicha existencia de otro modo y mejor. El caso es saber si la doctrina del cardenal Mercier da pie para esta interpretación, o, al menos, la tolera. Permítaseme afirmar una vez más que no discuto actualmente el valor intrínseco de una posición de este género; deseo simplemente saber si es realmente esto lo que significa la doctrina del cardenal Mercier, porque no se puede discutir su valor antes de conocer su sentido.

Yo veo en esta interpretación, por lo menos, una dificultad, y es que olvida, o me parece que olvida, la distinción formalmente recordada por el propio cardenal Mercier entre la relación de lo real con lo intelec-

15 L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste*, pág. 224. Confróntese páginas 37-40.

tual en el fenómeno del conocimiento y esta misma relación entre el yo cognoscente y el no-yo conocido. Si «el principio de identidad no es suficiente para establecer la existencia del no-yo [16], ¿no se debe precisamente a que la *existencia* del no-yo es distinta de la del yo? Tan pronto como se piensa en ello resulta claro que la razón es indudablemente ésta. Es indudable que, en el acto del conocimiento, la actualidad del sujeto y la lel objeto se identifican; pero la existencia que establece el entendimiento cuando afirma la existencia del mundo exterior es distinta de la suya propia y de la de su representación. Cuando percibimos y concebimos un objeto, entran en juego exclusivamente el ser del objeto y el ser del sujeto inteligente, que incluye el de su representación. La actualidad común al sujeto y al objeto deja intacto el carácter puramente analógico de sus existencias subjetivas. No se trata de dos seres distintos que se conviertan en un *idem numero*, sino únicamente de un ser, el del sujeto, que, gracias a su sensibilidad, participa de la actualidad de otro ser, sin que la existencia del sujeto pase a ser la del objeto, ni la del objeto pase a ser la del sujeto. La prueba es que la forma del objeto sigue siendo su forma, y que, si el conocimiento del uno por el otro es su acto común, es porque entre la forma del uno y del otro hay ya identidad, no numérica, sino formal, *convenientia in forma*.

16 D. Mercier: *Critérologie*, pág. 360.

Si esto es así, la posibilidad de reducir la prueba de la existencia del mundo exterior al realismo inmediato parece dudosa. Fácilmente se comprende, en efecto, que sea el ser mismo de la cosa en sí lo que nos es conocido en el fenómeno; con más facilidad aún se concibe que entre la cosa y el fenómeno no haya oposición radical; por el contrario, hay conveniencia suprema entre una y otro; en cambio, se concibe mucho más difícilmente que el ser del fenómeno, que no es más que el del sujeto cognoscente, sea al mismo tiempo el ser del objeto conocido, que no es más que el de la cosa. Un acto común en el orden de la intencionalidad no puede transformarse en un acto común en el orden de la existencia; presupone, por el contrario, dos existencias distintas. Por consiguiente, si el objeto propio de la prueba del cardenal Mercier es, como yo creo, inferir de una existencia en el pensamiento otra existencia fuera del pensamiento—«si, en el *fenómeno* del conocimiento, el inteligible *en acto* y la inteligencia *en acto* se identifican, no sucede lo mismo con el yo cognoscente y el no-yo conocido»—, ¿cómo podremos pasar de la existencia del yo cognoscente y de su representación a la del no-yo conocido, cuya existencia no se identifica con la nuestra, sin recurrir a una inferencia? Y en este caso, o bien dicha inferencia se hace de la existencia de la cosa en sí, conocida como fenómeno, a la existencia de la cosa en sí, como cosa en sí, con lo cual tendremos un realismo inmediato; pero, si verdaderamente se trata de la misma existencia, no se

habrá probado nada en cuanto a su existencia, puesto que se habrá otorgado simplemente[17]. O bien esta inferencia se hace de un ser fenoménico a otro ser cuya existencia es distinta de la suya, y entonces la prueba del cardenal Mercier es una prueba verdadera, pero su realismo ya no es un realismo inmediato; es, con un espíritu diferente y un sentido peculiar, un realismo cuyo proceso es análogo al de Descartes, la prueba de la existencia de cosas extramentales que causan formalmente las percepciones pasivas que de ellas tenemos.

El realismo inmediato

Pasemos ahora a la posición misma del realismo inmediato, considerada en su propio contenido e independientemente de sus vinculaciones reales o posibles con el realismo del cardenal Mercier. No hay entre ambos problemas ninguna relación necesaria, y bien pudiera ser que monseñor Noël, como yo me temo, aunque todavía sigo sin estar seguro, haya inclinado

---

[17] Con esto no quiero decir que tal inferencia fuese filosóficamente estéril, porque cambiaría el modo del conocimiento que tenemos del objeto; pero sería estéril en lo que atañe a la existencia misma del objeto, puesto que la existencia que primero se presentaría como fenómeno y luego como en-sí sería la misma. En realidad, la existencia del fenómeno es mi existencia, puesto que es la actualidad del ser pensante la que la soporta; por consiguiente, sigue siendo distinta de la del objeto.

en su favor el pensamiento del fundador de la Escuela de Lovaina algo más de lo que legítimamente se puede hacer, sin que por esto su propio pensamiento corra ningún peligro. Conviene, pues, que en adelante examinemos este pensamiento en sí mismo y por sí mismo. Voy a intentar hacerlo, volviendo lo menos posible sobre lo que ya he dicho. Lo único que repetiré es que el problema que nos separa no es un problema de metafísica, sino de método. Monseñor Noël es un realista decidido; yo también lo soy; pero ambos buscamos la mejor manera de formular nuestro realismo y el modo de concebir su naturaleza. Monseñor Noël se adhiere a la tradición medieval; yo también; pero ambos buscamos la manera de aplicar sus principios a la solución de las dificultades presentes, y yo no estoy seguro de que en esto coincidamos. He aquí las únicas cuestiones de que se trata; pero son verdaderas cuestiones.

Desde el momento en que se admite un realismo inmediato, huelga todo intento—sería contradictorio—de demostrar la existencia del mundo exterior o de probarla; no puede tratarse ya más que de encontrarla o, como dice monseñor Noël, de mostrarla. El único problema que sigue en pie es el de saber cómo mostrarla, y es precisamente aquí donde los métodos difieren. Puesto que me he permitido hacer algunas reservas acerca de monseñor Noël, voy a intentar justificarlas. Pero, ante todo, ¿en qué consiste este método?

Consiste esencialmente en partir de datos inmediatos de la conciencia, aceptarlos tal como ésta los presenta. El hacerlo así tiene diversas ventajas, porque «hay aquí un terreno común a la mayor parte de las filosofías», lo cual permite entenderse al menos sobre los datos iniciales del problema y hace posible, apoyándose en estos datos comunes, por lo menos «entablar la conversación». El realista inmediato no es, por consiguiente, un hombre para quien la existencia del mundo exterior sea dudosa; tampoco puede decirse que para él, aun sin ser dudosa, tenga necesidad de ser probada. El realista inmediato es, sencillamente, un hombre para quien lo real es evidente, pero que busca la mejor manera de hacernos ver que, para nosotros lo mismo que para él, es evidente. «Sé bien —dice—que entre los datos inmediatos de la conciencia se encuentra lo real; pero no es ésta la primera cosa que creo deber mostrar» [18]. En otros términos: trátase de mostrar mediatamente un dato inmediato; tenemos, pues, que buscar un camino que nos lleve a él y justficar la utilidad de este rodeo.

Lo real puede ser aprehendido en diversos grados de profundidad. Nos es dado inmediatamente como una especie de bloque, que es precisamente lo «real aprehendido»; pero nada nos impide considerar de momento en este bloque un solo aspecto, es decir, «lo aprehendido». Un segundo momento de la reflexión

[18] L. NOËL: *Notes d'épistémologie thomiste*, pág. 228.

mostrará que esto aprehendido es algo real, ensanchando así la noción de la verdad. Un tercer momento la ensanchará mucho más aún, mostrando que más allá del conocimiento humano existe otro conocimiento, que es un conocimiento absoluto: el conocimiento divino. Proceder así es simplemente desdoblar «la teoría de Santo Tomás, que se sitúa de golpe en la segunda etapa. ¿Por qué, sin embargo, no cree necesario decirlo siempre explícitamente? ¿Y por qué no se sitúa de golpe en el tercer estadio?» [19] Cuestiones importantes, en efecto, y sobre las cuales me propongo volver. De momento, registremos el hecho de que este realismo inmediato, para partir de datos inmediatos de la conciencia, se propone considerar provisionalmente en lo real aprehendido únicamente lo aprehendido sin lo real.

¿Qué sentido puede tener fórmula semejante? No creo que lo aprehendido quiera decir aquí la aprehensión, en cuyo caso tendríamos que pasar en seguida, por lo menos mentalmente, de un simple «siento» o «pienso» a alguna cosa que no está en modo alguno contenida aquí. Lo que esta expresión significa es, a mi entender, el juicio mismo, y en el caso que nos ocupa se trata de un juicio de existencia, independientemente de lo real mismo cuya existencia afirma. De esta manera no se hace más que mostrar lo aprehendido como aprehendido antes de mostrarlo como real,

---

[19] L. NOËL: *Notes d'épistémologie thomiste*, págs. 228-229.

y esta vez el paso será legítimo, puesto que lo aprehendido no es más que lo real en cuanto que penetra en la conciencia por la vía del conocimiento. Esta es, por lo demás, como puede verse aquí muy bien, la razón de que monseñor Noël pueda leer su propio pensamiento en el texto del cardenal Mercier sin violentar en nada la letra, porque, si el sentimiento de experiencia íntima del cual se parte incluye la existencia real misma, ya no hará falta recurrir al principio de causalidad para establecer esta existencia. Sea de esto lo que quiera, el pensamiento del propio monseñor Noël es perfectamente claro, y si la posición es sutil, es que también lo es el problema. En ningún momento puede decirse que monseñor Noël esté encerrado en la conciencia, puesto que desde el primer momento lo que su conciencia capta es algo aprehendido.

La única cuestión que todavía puede plantearse es la de si el método propuesto para mostrar lo real es el que presenta más ventajas y, ante todo, si este método facilita el entablar la conversación con los filósofos que no son escolásticos. Yo no puedo menos de dudarlo. Si se procede así, todos pensarán en Descartes, y monseñor Noël mismo nos invita a ello, puesto que consagra un capítulo al *Cogito*. El inconveniente que presenta entonces este método es el de entablar la conversación partiendo de un equívoco, cosa bastante grave, si es una ventaja práctica la que se espera conseguir. Tan pronto como el equívoco sea observado por el interlo-

cutor, y lo será muy pronto, se retirará éste, convencido de que la neoescolástica, que, en realidad, no pretendía más que facilitar las cosas, ni siquiera ha comprendido el planteamiento cartesiano de la cuestión. Todos saben, en efecto, que en Descartes el *Cogito,* lejos de incluir un no-yo presente al pensamiento, excluye por definición todo lo que no es el pensamiento mismo. Precisamente por esto, en su doctrina se requiere necesariamente el principio de causalidad para llegar a la existencia de un no-yo partiendo del yo. Aquí, por el contrario, el *Cogito* lleva consigo desde el primer momento todo el no-yo que aprehende y por cuya captación explícita se hace innecesaria toda ilación ulterior. Aquí, pues, está encargado de introducir todo aquello que en Descartes debía excluir. ¿Puede el realismo facilitar la conversación aparentando comenzar como un idealismo, cuando en realidad hace todo lo contrario? Cabe ponerlo en duda. Por otra parte, los datos inmediatos de la conciencia, tales como los concibe un idealismo reflexivo, significan todo lo contrario de lo que son para un realismo, porque los datos inmediatos del realista son los primeros, es decir, aquellos de que Descartes se desembaraza—y antes que él, Platón, y posteriormente a él, Bergson—para elevarse por la vía de la reflexión hasta lo que es inmediato por ser último. Lo inmediato del idealista es, tal vez, la Idea, el Pensamiento, la Voluntad, la Duración; cualquier cosa, en una palabra, con excepción del objeto. ¿Qué interés se puede tener

entonces en adoptar un lenguaje cuyos términos son absolutamente equívocos? He aquí una primera cuestión.

Pero queda todavía otra. Suponiendo que se logre la atención del contrario, ¿será posible hacerse comprender por éste? Quiero decir: ¿no se corre peligro de inducir a error acerca del sentido mismo de la verdad que se pretende imponer? La epistemología que se nos propone ha sido ya criticada y acusada, con absoluta injusticia, a mi ver, de desviar el tomismo por los caminos del idealismo. Preciso es haber leído muy mal a monseñor Noël para hacerle semejante objeción; pero la existencia misma de este error acaso se deba precisamente a que el modo de exposición del tomismo que monseñor Noël nos ofrece difícilmente se concilia con el espíritu del tomismo. Cuanto más cuidado se pone en conservarlo estrictamente como es, más cuidado hay que poner para no hacerlo pasar por lo que no es. Ahora bien; considerar lo aprehendido aparte de lo real, incluso por una simple abstracción de método, es hacer lo contrario de lo que Santo Tomás hizo siempre. Y esto nos lleva nuevamente a las cuestiones que monseñor Noël ha planteado: ¿por qué Santo Tomás parte siempre de lo real y no de lo aprehendido? ¿Por qué no parte de Dios?

EL MÉTODO TOMISTA

«Los escolásticos—dice Espinosa—parten de las co sas; Descartes parte del pensamiento; yo, de Dios.» Es la pura verdad, y el solo nombre de Espinosa basta para recordarnos por qué, en efecto, los escolásticos no parten de Dios. Entre el Dios cristiano y las cosas se abre la sima metafísica que separa lo necesario de lo contingente. El mundo no existe más que por un decreto libre de Dios; por consiguiente, es imposible deducirlo del concepto de Dios. Hasta tal punto es esto imposible, que la verdad se encuentra precisamente en lo contrario. No sólo no se puede deducir el mundo de Dios, sino que incluso, precisamente porque nosotros mismos formamos parte del mundo, nuestro conocimiento tropieza con el mismo obstáculo metafísico que nuestro ser. El entendimiento humano no puede tener a Dios como objeto natural y propio; habiendo sido creado, sólo está directamente proporcionado al ser creado, hasta tal punto que, en lugar de poder deducir de Dios la existencia de las cosas, se ve, por el contrario, necesariamente obligado a apoyarse en las cosas para subir hasta Dios.

De esta manera, la menor huella de espinosismo bastaría para arruinar la epistemología tomista. No puede afirmarse que una separación tan radical la oponga al cartesianismo, porque ambas metafísicas tienen más de un punto de contacto; pero sus métodos, por lo menos, se oponen irreduciblemente. Para Santo Tomás, y en esto consiste la esencia misma del realismo, *ab esse ad nosse valet consequentia*; Para Descartes, y aquí está el fundamento del idealismo, *a nosse ad esse valet consequentia.* Esta oposición de métodos reposa, por lo demás, sobre los de ambas teorías del conocimiento. Mientras que Descartes encuentra el ser en el pensamiento, Santo Tomás encuentra el pensamiento en el ser. No se trata aquí de una paradoja, sino de lo que constituye para él una verdad inquebrantable. El pensamiento de que se trata es, en efecto, nuestro pensamiento. Ahora bien, nuestro pensamiento, abandonado a sus propios recursos, es absolutamente incapaz de pasar del conocimiento virtual que tiene de sí mismo a un conocimiento actual. Por sí mismo tiene la facultad de conocer, pero no la de conocerse, porque no se toma cognoscible hasta el momento en que conoce en acto. Para conocer en acto necesita algo sensible, es decir, las cosas [20]. La situación de hecho en que Santo Tomás encuentra al entendimiento es que, si no existieran las cosas, no habría conocimiento, y esto es, por lo demás, lo que permite comprender por qué la descripción que hace de nuestras percepciones se sitúa de un salto en el segundo estadio. Para él, en verdad, el primero no existe.

Cuando Santo Tomás dice que el entendimiento percibe objetos, cosas, nadie puede llamarse a engaño so-

[20] SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sum. Theol.*, I, 87, 1, *Resp.*

derecho a desdoblar el primero, porque lo que dice Santo Tomás y confirma la experiencia psicológica es que lo que nos es dado primeramente es la existencia de las cosas; y, aun suponiendo que se quisiera desdoblar esta experiencia, no sería lo aprehendido lo que debería ser mostrado en primer lugar, sino lo existente. Lo aprehendido es ya extrínseco en lo intrínseco, mientras que el entendimiento tiende directamente, intencionalmente, hacia el objeto tal como es en sí mismo, y no tal como es en nosotros, es decir, hacia lo extrínseco en cuanto tal. No mostrar este realismo tal como él mismo se entiende, es querer imponerlo con la ayuda de un método que no está hecho para él.

¿En qué consiste, pues, finalmente dicho realismo? Poco importa el nombre que se le dé, con tal que se esté de acuerdo en lo que significa, y el mismo método expositivo que ha de seguirse tiene importancia secundaria si se está de acuerdo con el fondo de la cuestión. El realismo escolástico no se apoya en un razonamiento metafísico. Si este razonamiento tuviera como punto de partida a Dios, fracasaría inevitablemente, porque se encontraría con la imposibilidad de deducir lo contingente de lo necesario. Si tomara como punto de partida el pensamiento, en el sentido en que lo entiende Descartes, fracasaría no menos inevitablemente, aunque por razón diversa: entre un ser contingente y otro ser también contingente hay siempre una quiebra metafísica debida a la analogía del ser. Ahora bien, si el punto de partida es un ser heterogéneo con relación

a otro, jamás se llegará a este otro, porque el ser de éste nunca será para el primero más que el de su propia representación [24]. De este modo, la única solución que queda es admitir, como la experiencia lo sugiere, que el sujeto, en vez de encontrar su objeto en el análisis del conocimiento, encuentra su conocimiento, y se encuentra a sí mismo, en el análisis de su objeto.

Esto nos lleva a convertir la existencia del mundo exterior en una evidencia, pero en la evidencia concreta y directa de una intuición sensible, que se traduce abstracta y directamente en un juicio. Para que el ser material pueda ser conocido como un en-sí, es preciso que sea inmediatamente dado como un en-sí, y esto sólo lo hace posible una sensibilidad. Todo esfuerzo para transformar esta evidencia sensible en una deducción o inducción racional no puede tener otro resultado, inmediato o mediato, que el de destruirla, porque dicha evidencia es de otro orden. Si Santo Tomás no consideró aparte el problema de la existencia del mundo exterior, fué porque toda existencia actual

[24] Es evidente que la imposibilidad de probar la existencia del mundo exterior partiendo de un pensamiento de tipo cartesiano no afecta para nada a las pruebas de la existencia de Dios. Porque, aunque no se pueden deducir de Dios las cosas, necesariamente se llega a Dios partiendo de las cosas, en razón, precisamente, de la contingencia de éstas; y aquí entra ya en juego el principio de causalidad, precisamente porque lo real sobre que se apoya le ha sido ya dado; se procede de una existencia percibida a otra existencia deducida, en vez de tratar, como el idealismo, de inferir una existencia partiendo de una representación.

era para él individual y singular; nunca se cansó de repetir que la aprehensión de lo singular en cuanto tal es en nosotros obra de la sensibilidad: *id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe; similitudo quae est in sensu abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe cognoscitur.* Sin duda el entendimiento hace más y mejor, puesto que aprehende abstractamente lo inteligible, pero hace otra cosa: *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur.* Ahora bien, lo singular es lo real concreto; por consiguiente, hay que dejar el cuidado de resolver el problema a las *viribus sensitivis, quae circa particularia versantur*[25].

Por su propio matematismo, que le prohibía confiar en el dato sensible, Descartes estaba condenado a confiarse a la razón, y a fracasar. Y no es que una filosofía idealista sea necesariamente incoherente; por el contrario, cuanto más idealista, tanto más coherente. Las dificultades más graves con que tropiezan los idealismos proceden de que, después de haber declarado que todo lo van a definir en términos de pensamiento, no cesan de volverse a las cosas para buscar en ellas esa sustancia, ese «choque», esa ocasión al menos, sin los cuales el pensamiento moriría de inanición y ni siquiera llegaría a nacer. En cuanto a las filosofías

[25] SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sum. Theol.*, 1.ª pars, q. 86, a. 1, ad. 4; *De Ver.*, q. 2, a. 6, *Resp.*, y q. 10, a. 6, *Sed contra y Resp.*

idealistas más rigurosamente consecuentes consigo mismas, son edificios admirables, magníficas construcciones intelectuales cuyo artificio nunca podríamos admirar bastante, pero cuyo verdadero defecto es no aplicarse a lo real. El realismo puede aprender estudiándolas; pero sólo puede hacerlo a condición de seguir siendo él mismo, es decir, de contar con la evidencia primitiva que es su razón de ser: la captación directa de la existencia de las cosas en una sensibilidad.

III. LA ESPECIFICIDAD DEL ORDEN FILOSOFICO

Entre las causas del descrédito que pesa hoy sobre la filosofía escolástica, ninguna más profunda ni con más contenido de verdad que la esterilidad científica del pensamiento medieval y la dificultad subsistente en nuestros días para acomodarlo a las conclusiones de la ciencia positiva. Esta esterilidad es un hecho. No fué absoluta, como se figuran a veces espíritus mal informados: hubo en el siglo XIII, en las Universidades de París y Oxford, hombres que concibieron la posibilidad de una ciencia de la naturaleza, ora de tipo puramente matemático, análoga a la ciencia cartesiana, ora de tipo empirista, análoga a la de Aristóteles, y que no dudaron un solo momento de que semejante ciencia pudiera conciliarse con la teoría. Por razones sin duda complejas, fracasó aquella tentativa. Lo cierto es que, hablando rigurosamente, ni uno solo de los grandes descubrimientos científicos puede atribuirse como pro-

io a la Edad Media, y que, aun cuando nos decidiéramos a atribuirle algunos, éstos se deberían a la iniciativa de hombres aislados, cuyo pensamiento no giraba sobre el eje del pensamiento de su tiempo.

La consecuencia más importante de este hecho fué que la pujanza científica del siglo XVII, no habiendo sido provocada por la filosofía medieval, se produjo contra ella. Prescindiendo del caso, tal vez único, de Leibniz, a quien profundas afinidades acercaban a Aristóteles, no había por los alrededores de 1630 espíritus destacados que no creyeran en la alternativa de elegir entre la ciencia con sus evidencias, por una parte, y la escolástica con sus incertidumbres, por otra. Lo que desde entonces se reprocha a la Edad Media no es sólo la esterilidad práctica de sus conclusiones, sino también, y sobre todo, la esterilidad teórica de las mismas. Objeción tanto más grave cuanto que esta filosofía peripatética no sólo no supo producir la ciencia moderna, sino que luchó contra ella desde los días de su nacimiento, la combatió en el terreno de la astronomía, de la física, de la biología, de la medicina, y sufrió una serie de merecidas derrotas, de las cuales no se ha recobrado todavía.

Tales hechos, cuyos testimonios históricos podrían multiplicarse sin el menor esfuerzo, son algo más que hechos; son los signos de ciertas ideas. Si la escolástica no ha sido la madre de la ciencia moderna y la ha tratado incluso como madrastra, esto no se debe probablemente a una especie de accidente histórico,

sino a razones cuya naturaleza debemos poner en claro. Toda la cuestión se reduce a saber si su esencia filosófica en cuanto tal es incompatible con el espíritu de la ciencia positiva, como piensa la mayoría, en cuyo caso nosotros, por nuestra parte, no dudaríamos un solo instante en sacrificarla, o si, por el contrario, como nosotros pensamos, le basta simplemente con guardar una fidelidad más completa de la que tuvo a su propia esencia para acomodarse a la ciencia y fomentar incluso su desarrollo.

Para comprender el sentido del problema planteado, lo más sencillo es quizá volver a sus datos iniciales y averiguar cómo se produjo la ruptura entre la Edad Media y el pensamiento moderno. Puesto que nuestra investigación se desarrolla en un terreno filosófico, a un filósofo hemos de acudir forzosamente para que nos guíe, y nadie mejor que Renato Descartes podrá mostrarnos el camino. Cuando aparece el *Discours de la Méthode* es ya demasiado tarde para matar a la escolástica; hace ya mucho tiempo que todas las fuerzas creadoras del pensamiento se han apartado de ella para emprender nuevos rumbos; pero se puede decir con verdad que fué Descartes quien levantó el acta de defunción. Analizar las causas, mostrar aquello que, impidiendo a la escolástica pensar, le impedía vivir, definir las reglas de un método productor de verdades nuevas porque se oponía en todos los aspectos al antiguo, era mucho más que apartarse de la escolástica: era suprimirla, reempla-

zándola. Pero la manera como Descartes reemplazó la escolástica es suficientemente notable para que detengamos en ella nuestra atención.

Todo el cartesianismo y, en cierto sentido, todo el pensamiento moderno se remonta a la noche invernal de 1619, en que Descartes, junto a una estufa, en Alemania, concibió la idea de una matemática universal. Desde el punto de vista en que nos encontramos situados aquí, los detalles del método que más tarde sacó de aquella idea importan bastante poco. Lo que tenía y sigue teniendo capital importancia es el espíritu descubridor, y más concretamente aún, por el momento, uno de los aspectos de ese espíritu. Un joven matemático, enardecido por sus primeros éxitos científicos, concibe la posibilidad, más aún, la necesidad de aplicar a todos los problemas en general el método que acaba de ensayar con éxito brillante. Jamás la historia del pensamiento humano había conocido extrapolación más vasta ni más osada que ésta, de cuya sustancia vivimos todavía hoy.

Semejante concepción embarcaba a la filosofía en una empresa temible, que, según el punto de vista que se adopte, puede ser considerada como su progreso decisivo o como la más seria de sus crisis. La primera consecuencia del materialismo cartesiano, de la cual se derivan todas las demás, era la obligación que imponía al filósofo de proceder siempre del pensamiento al ser, e incluso de definir siempre el ser en términos de pensamientos. Para el matemático, el problema de

la esencia prevalece siempre sobre el de la existencia; el verdadero círculo y el triángulo verdadero son la definición del círculo y del triángulo, no siendo las figuras empíricamente dadas en la experiencia sensible más que aproximaciones a sus definiciones. No es de extrañar que la geometría sea, para Descartes como para Platón, la ciencia de las ciencias. De todos modos, una aplicación sistemática del método matemático a lo real no podía tener otro resultado inmediato que sustituir la complejidad concreta de las cosas por un número determinado de ideas claras y distintas, concebidas ellas mismas como la verdadera realidad. Según la experiencia de Descartes, lo real se reduce desde este punto de vista a dos ideas y, por consiguiente, a dos sustancias: el pensamiento y la extensión. Y como quiera que pertenece a la naturaleza de las ideas el excluirse, puesto que cada una comprende todo aquello y nada más que aquello que entra en su definición, el excluirse pertenece también necesariamente a la naturaleza de las sustancias, puesto que cada una comprende asimismo todo aquello y nada más que aquello que entra en su definición.

Difícil es exagerar la importancia filosófica de semejante reforma. Hasta Descartes, y particularmente durante la Edad Media, siempre se había admitido que la filosofía consistía en una transposición conceptual de la realidad. En este sentido, se la puede caracterizar con toda justicia como un conceptualismo abstracto; pero no se la puede acusar de haber *reifi-*

cado sus conceptos: por el contrario, el método constante del escolástico consiste en ir de las cosas a los conceptos, de suerte que necesita varios conceptos para expresar la esencia de una sola cosa, según la multiplicidad de puntos de vista que adopte sobre ella, y nadie está menos expuesto que él a tomar por realidad lo que abstrae de lo real. Para convencerse de esto, basta considerar el caso de una sustancia cualquiera. Para el escolástico, dicha sustancia es siempre materia y forma, es decir, dos conceptos, aunque ni la materia es una cosa aparte de la forma, ni la forma aparte de la materia. Quien *reificó* los conceptos no fué Santo Tomás, sino Descartes, que no podía evitarlo desde el momento en que había elevado nuestros conceptos a la categoría de Ideas. De abstracciones de lo real hizo modelos, de los cuales no se conformó con decir que lo real debe ajustarse a ellos, sino que ellos mismos son lo real. La barrera que separa en este punto ambas filosofías salta a la vista cuando se piensa que, para Descartes, toda sustancia es conocida porque se reduce al contenido de su idea, mientras que, para un escolástico, toda sustancia en cuanto tal es desconocida, porque es una cosa distinta de la suma de conceptos que nosotros sacamos de ella.

Haciendo de lo concreto un mosaico de ideas claras, el materialismo cartesiano suscitaba dificultades que todo el siglo XVII y el XVIII intentaron resolver, y de cuya solución el siglo XIX acabó por desesperar, así como de la filosofía misma. Un universo de la exten-

sión y del pensamiento no puede expresarse más que en una filosofía determinada, a la cual corresponde una ciencia igualmente determinada. De una parte, un espiritualismo puro; de otra, un mecanicismo puro. Nada más satisfactorio, de momento, para la ciencia, y es muy natural, puesto que, habiendo impuesto el método, debe reconocerse a sí misma en sus resultados. Pero no ocurre lo mismo con la filosofía, que, habiendo abdicado su derecho a tener un método propio, debe esforzarse por recuperar resultados filosóficos con la ayuda de un método que no es el suyo.

Cómo puede el reino del pensamiento puro entrar en relaciones con el reino de la extensión pura, siendo propio de las sustancias excluirse, es lo que Descartes no nos dice. Dejándonos un pensamiento (no un alma) y una extensión (no un cuerpo), no sabe cómo explicar la unión del alma y del cuerpo. Al ofrecernos como solución una tercera idea, la de la unión del alma y del cuerpo, cuya verdad puede sentirse, pero no conocerse, se pone en contradicción con todo su método de ideas claras y distintas. Sigue siendo verdad el dicho de Leibniz: Descartes abandonó la empresa a medio camino. Cuando otros vuelven a plantearse después de él el temible problema de la «comunicación de las sustancias», como quiera que se lo plantean exactamente sobre las bases puestas por Descartes, embárcanse en una serie de arduas hipótesis, cada una de las cuales, por diferente que sea de las otras, viene a tender un puente sobre fragmentos de lo

real, entre los cuales el método cartesiano abrió una sima infranqueable. Como es imposible, por definición, ir directamente de una a otra, nada tiene de extraño que este puente haya de pasar por Dios. El ocasionalismo de Malebranche, la armonía preestablecida de Leibniz, el paralelismo de Espinosa, son otros tantos «epiciclos» metafísicos para resolver un problema mal planteado, salvando por medio de artificios complementarios el principio mismo que lo hace insoluble. Los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII son verdaderas obras maestras, acaso los sistemas de ideas mejor ajustados que jamás se hayan producido, precisamente porque, trabajando sobre ideas puras, como las matemáticas, la complejidad de lo real no representa para ellos obstáculo ninguno. El obstáculo está para tales sistemas en la dificultad de establecer contacto con lo real mismo. No saben cómo explicar la cualidad, que han expulsado de la extensión, cuando reaparece en el pensamiento. Habiendo partido triunfalmente de la idea, no logran, al fin, explicar la sensación, ese acto inferior, sospechoso e incluso despreciable, si se quiere, pero en el cual se ve aparecer algo que no es pensamiento puro, puesto que no forma parte de lo inteligible, y que, sin embargo, tampoco es extensión, puesto que es ya pensamiento. La multiplicidad de hipótesis contradictorias que requiere la aplicación de un principio no es prueba de la falsedad de este principio, pero es su signo. En estos casos conviene volver a la regla de «economía del pen-

samiento» de que tanto gustaba Ernst Mach: las complicaciones crecientes en que las teorías sumergen la investigación convidan a buscar teorías más sencillas y a darles preferencia.

El problema de la comunicación de las sustancias suscitaba dificultades insuperables cuando se trataba de pasar de un orden de sustancias a otro; la dificultad de pasar de una sustancia a otra dentro de un mismo orden no era menor, sino exactamente la misma. Malebranche lo vió muy bien, y, si niega radicalmente toda eficacia, es decir, toda causalidad transitiva en el orden de las causas segundas, es precisamente porque, siendo toda sustancia realmente distinta de otra, esta especie de participación mutua de las sustancias, que es la causalidad, se torna en su sistema cosa imposible. La mónada de Leibniz, entelequia simple, indivisible, que no puede comenzar más que por creación ni acabar más que por aniquilación, carece de «ventanas por donde alguna cosa pudiera entrar en ella o salir de ella». Nada más lógico; pero la continuación de la historia de la filosofía no lo es menos. La lección de Malebranche no se perdió, y quien la recogió fué David Hume: si no comprendemos cómo puede un cuerpo obrar sobre otro cuerpo, ni un pensamiento sobre otro pensamiento, ni un cuerpo sobre un pensamiento, ni un pensamiento sobre un cuerpo, tampoco comprenderemos cómo puede un pensamiento, incluso supremo, obrar sobre los cuerpos, porque toda la idea que tenemos de Dios la hemos sacado de

nuestra experiencia, y no podemos tener ninguna idea de la causalidad de Dios allí donde no la tenemos de la nuestra [26]. El escepticismo de Hume desciende, pues, del materialismo cartesiano por línea directa; no expresa más que la imposibilidad de restablecer relaciones reales entre las sustancias una vez que éstas han sido radicalmente separadas. Después de Hume, para salvar una causalidad que no se lograba encontrar en las cosas, Kant no halló más solución que hacer que el entendimiento se la prescribiera a las cosas. De esta manera, el ciclo cartesiano se cerraba con la pureza de una curva perfecta, y según las exigencias de su principio: habiendo partido del espíritu, después de varias tentativas inútiles para salir de él, la filosofía declaraba su intención definitiva de permanecer allí. Pero esta resignación no debe ser considerada como un triunfo; recuerda la de Descartes, cuando, renunciando a prolongar la vida de los hombres, se dió por satisfecho con enseñarles a no temer la muerte.

Sería error notable creer que los efectos del matematismo no se hicieron sentir más que en el orden metafísico; afectaron también a la moral y, a través de ella, a la sociología. Aquí no fué Descartes el iniciador, sino Tomás Hobbes, cuya filosofía política es-

[26] D. HUME: *An inquiry concerning human understanding*, VII, 1 (edic. L. A. Selby-Bigge), 72. Toda la argumentación de Hume en este texto, capital para la historia de la filosofía, se dirige directa y conscientemente contra el ocasionalismo de Malebranche. Hume acepta su crítica de la causalidad transitiva, pero la extiende del hombre a Dios.

timaba Descartes mucho más que la metafísica [27]. Lo que se nos da en la realidad es una complejidad concreta cuyos elementos se sostienen mutuamente. El hombre no es sólo animal racional, sino también animal político, porque el Estado es condición necesaria para el desarrollo perfecto de su racionalidad. Por eso el individuo no se da nunca más que en un Estado, fuera del cual no podría realizar plenamente su esencia, ni siquiera vivir, aun cuando el Estado, a su vez, no subsista jamás sin los individuos, que son su sustancia misma. Por consiguiente, con el mismo derecho puede decirse que en el individuo no se encuentra nada que no venga de la sociedad, y que en la sociedad no hay nada que no provenga de los individuos, puesto que la sociedad forma los individuos, y, a su vez, se compone de ellos.

Supongamos, por el contrario, esta realidad compleja descompuesta en ideas que definieran cada una una sustancia; el individuo se tornaría una cosa en sí; el Estado, otra, y se plantearía un nuevo problema de la comunicación de las sustancias, tan insoluble como el primero. A esto conduce Hobbes el pensamiento moderno al definir a los hombres como individuos aislables y sensiblemente iguales, tanto corporal como espiritualmente [28]. Este cartesianismo po-

[27] DESCARTES: *Letre de 1643* (édit. Adam-Tannery), tomo IV, página 67, 1, 10-26.

[28] HOBBES: *Leviathan*, I, cap. 13. Todo el comienzo de este capítulo es una transposición al hombre político de lo

lítico erigía al individuo en un ser por sí y, por consiguiente, en un fin en sí, cuya subordinación al Estado como fin más alto se hacía difícil, si no imposible. Desde este momento, el problema político se convierte en aquello que será todavía para Rousseau: encontrar en el individuo, en cuanto tal, una razón de subordinación a otra cosa distinta de él, lo cual es más difícil aún que hallar la cuadratura del círculo por la regla y el compás. Es claro que, para un átomo social como el individuo de Hobbes, el derecho de naturaleza no es otra cosa que la libertad de emplear todos los medios que le parezcan buenos para asegurar su propio bien [29]. Cada hombre, dice el *Leviathan*, tiene por naturaleza derecho a toda cosa. ¿Cómo recomponer, entonces, un cuerpo social con semejantes libertades? ¿Cómo hacer que, en nombre de mi propio derecho, deje de pertenecerme lo que me pertenece? De aquí todas las teorías de «contrato social» que, por artificios diferentes, se esfuerzan en adquirir derechos, afirmados primero como absolutos, a los que se renuncia luego espontáneamente, lo cual se reduce a hacer salir la servidumbre de una suma de libertades.

Planteado en estos términos, el problema era tan difícil, que los ensayos de solución forzosamente tenían que abundar; pero debían llevar lógicamente a

---

que el comienzo del *Discours de la méthode* dice del hombre intelectual. Incluso se encuentran allí algunas expresiones de Descartes. El *Leviathan* fué publicado en 1651.

[29] *Leviathan*, I, cap. 14.

reconocer el carácter contradictorio del problema y a poner frente a frente estas dos realidades antinómicas, imposibles de conciliar. De una parte, el individuo puro; y, como la definición del individuo en cuanto tal es existir por sí, se vendrá a parar en el individualismo anárquico de Max Stirner [30] o en el individualismo estético de Nietzsche. El Unico y su propiedad. Nada más lógico, y Stirner demostró ser filósofo en cuanto que supo conducir una idea hasta la pureza de su esencia, Si el individuo no es más que individuo, lo ilógico es querer que lo colectivo salga de lo individual; lo lógico es la eliminación radical del Estado como fuerza constrictiva. Si, por el contrario, se toma lo colectivo en cuanto tal, como su esencia misma es la negación de lo individual, tórnase contradictorio fabricarlo con individuos, y, en tal caso, son Comte y Durkheim los que deben ser considerados como verdaderos filósofos. «El hombre no es nada; la Humanidad lo es todo». También esto es completamente lógico, porque en un ser colectivo en cuanto tal, el individuo en cuanto tal no puede tener cabida; encuéntrase, pues, eliminado, reducido, negado de antemano y como por definición. Mientras se esfuerce en reformarse sobre el modelo de sus doctrinas, la sociedad moderna está condenada a oscilar perpetuamente entre el anarquismo y el colectivismo, o a vivir em-

---

[30] Véase a este propósito el notable trabajo de M. V. Basch: *L'individualisme anarchiste, Max Stirner* (2.ª ed., París, Alcan, 1928).

píricamente de un compromiso vergonzoso, que no tiene nada que la justifique.

El culto de las antinomias en la filosofía moderna no es fenómeno sorprendente. Kant tropieza con ellas; Hegel vive de ellas y piensa que el esfuerzo por superarlas constituye la filosofía misma; por el contrario, todo el esfuerzo de la filosofía medieval se ordenaba a evitarlas. Para Santo Tomás y para Duns Escoto, el hecho de que se hallen conciliadas en lo real prueba que no son insuperables y que, acertando a representar lo real tal como es, no hay por qué encontrarse con ellas. Esto quiere decir que somos nosotros quienes las introducimos allí con nuestro matematismo. Si hay error inicial en el origen de todas las dificultades con que tropieza hoy la filosofía, no puede ser otro que el que cometió Descartes decretando, *a priori*, que *el método de una de las ciencias de lo real vale para la totalidad de lo real.*

Decisión que faltalmente había de provocar, tarde o temprano, algo más que dificultades filosóficas: la desaparición de la filosofía misma. En efecto, sea cual fuere la ciencia cuyos procedimientos se erigen en método universal, el resultado es condenarse de antemano a no obtener de este método más que lo que puede dar, es decir, ciencia, pero no filosofía. Pocos matemáticos concederían hoy a Descartes que sus *Méditations* sean, como él aseguraba con jactancia, tan ciertas o incluso más ciertas que las matemáticas. Con todo, considerada en sí e independien-

temente de las dificultades en que se mete, una metafísica de tipo matemático seguía siendo posible, porque, en ambos casos, el pensamiento procede por construcción de nociones y se mantiene en el orden de las ideas puras. La metafísica cartesiana tal vez no encuentre sino a costa de muchos esfuerzos las conclusiones de la metafísica escolástica: espiritualidad del alma, existencia de Dios, existencia de la materia; mas, puesto que al fin y al cabo las encuentra, puede conservar la conciencia de existir. Cosa totalmente diversa sucede con Kant, para quien la ciencia que proporciona el método tipo es la física newtoniana. Todo conocimiento físico presupone una intuición sensible; ahora bien: si los otros conocimientos se juzgan en atención a éste, donde falte la intuición sensible faltará también el conocimiento. En tal caso, es evidente que la suerte de la metafísica está echada de antemano. Privada de conceptos, sólo dispone de Ideas, en cuyas antinomias se encuentra definitivamente encerrada.

A partir de este momento, desesperando de la filosofía como ciencia, se comienza a buscarle justificaciones en un orden ajeno al del conocimiento racional. Kant, que no quiere ni puede dejar de hacerlo, intenta fundamentar las conclusiones de la metafísica como postulados de la moral. Comte, que redujo definitivamente el saber objetivo al de la ciencia, pero que comprueba al mismo tiempo la inevitable anarquía de un pensamiento puramente objetivo, trata de

legitimar la filosofía como síntesis subjetiva desde el punto de vista de la Humanidad. E. Bergson, en fin, sintiendo la necesidad de superar el orden científico para llegar al orden filosófico, hace un esfuerzo admirable para alcanzar la intuición por encima del concepto; pero esta intuición misma, *experiencia* mucho más que *conocimiento* de lo real, método eternamente fecundo de investigación mucho más que fórmula de descubrimientos, nos da pie para criticar una ciencia que se tiene por filosofía sin darnos elementos para construir una filosofía [31]. Porque puede ser necesario ponerse una y otra vez en contacto con lo inexpresado para progresar en filosofía, pero la filosofía no consiste sino en aquello que es capaz de decir, a pesar de las deficiencias de expresión que es preciso corregir incesantemente.

Por eso nadie puede sorprenderse al ver hoy a la filosofía resignada al suicidio y considerando su resignación como un triunfo. Del método de una ciencia no se puede sacar más que esta ciencia y aquellos elementos de otras que se reducen a ésta. De todos los métodos de las ciencias tomadas en conjunto no se puede sacar más que el conjunto de las ciencias, lo cual es magnífico, pero no puede dar lugar a una filosofía autónoma. Siguiendo este camino se viene a

[31] El pragmatismo de James, empresa más complicada, pero menos filosófica, trataba de ahogar a la vez la ciencia y la filosofía en la categoría común de la eficacia. Para salvar la filosofía hacía dos víctimas en vez de una.

caer necesariamente, ora en el positivismo absoluto de Littré, que reduce pura y simplemente el contenido de la filosofía al de la ciencia, ora en el idealismo de L. Brunschvicg, que reduce la filosofía a una reflexión crítica sobre las etapas recorridas por el pensamiento en la constitución de la ciencia, la historia del Espíritu.

He aquí, pues, a la filosofía en una situación tal que parece difícil pueda ir más lejos en el proceso de su propia disolución. Pero como el último paso de la ida es el primero de la vuelta, he aquí tal vez el punto en que se impone una reflexión preparatoria para emprender un camino nuevo. Desde luego, toda idea de un regreso a la filosofía medieval parece eminentemente absurda. Me refiero a aquella filosofía que sobrevivía a duras penas en las metafísicas dogmáticas del siglo XVII; eliminando toda metafísica, lo que la ciencia acaba por eliminar es la escolástica misma. Después de tres siglos de ininterrumpido progreso científico, que ha encerrado al mundo de Aristóteles en el desván de los trastos, ¿cómo se puede pensar en volver a aquella filosofía?

No se trata de esto en modo alguno. No sólo por razones de oportunidad, que, por imperiosas que fueran, no tendrían nada de filosófico, sino también porque debemos condenar la esterilidad científica de la Edad Media por las mismas razones que nos hacen condenar hoy la esterilidad filosófica del *ciencismo*. Aristóteles mismo había exagerado la importancia de

una ciencia y el valor de su método con detrimento de los demás; menos excusable, en cierto sentido, que Descartes, porque así caía en abierta contradicción con las exigencias de su propio método, mientras que Descartes no hacía en esto más que seguir el suyo. Error, sin embargo, menos peligroso filosóficamente, porque era sólo de hecho y dejaba intacto el derecho; biologizar lo inorgánico, como hicieron Aristóteles y los filósofos medievales, era condenarse a la ignorancia de las ciencias del mundo inorgánico, cuya popularidad presente se debe sobre todo a la inagotable fecundidad práctica de que dan prueba, mientras que matematizar totalmente el saber, y matematizarlo en principio, era limitar enormemente la física y la química, hacer imposibles la biología, la metafísica y, por consiguiente, la moral. Este es el punto que aún nos queda por explicar.

Para un filósofo realista, el pensamiento no tiene más contenido que aquel que sus facultades le permiten abstraer de las cosas y que el pensamiento elabora gracias a sus principios. Nada anormal hay para dicho filósofo en proceder de esta suerte, sobre todo teniendo en cuenta que, viviendo en la Edad Media, es cristiano y que, siendo el mundo cristiano creación de Dios, no del hombre, la filosofía cristiana enfoca espontáneamente los problemas desde el punto de vista del objeto. Sin duda cualquier filósofo medieval concedería gustoso a Descartes que las ciencias, en su conjunto, no son más que el espíritu humano, siem-

pre uno y el mismo cualquiera que sea la multiplicidad de los problemas a que se aplica; pero, si el espíritu humano considerado en sí mismo es siempre uno, las cosas a que se aplican no lo son, y ésta es la razón de que sus maneras de acercarse a lo real deban diversificarse como lo real mismo. Resulta, pues, imposible un discurso aristotélico *del* método, y sólo sería posible un discurso sobre *los* métodos. Al orden de la cantidad abstracta corresponde el método de las matemáticas, y aun éste debe diversificarse según que se trate de cantidad continua o discontinua, de geometría o de aritmética. Al orden de la física le conviene el suyo, ya que es preciso estudiar el movimiento y las propiedades de los cuerpos inorgánicos. Al orden de la biología corresponde un método a su vez diferente, puesto que esta ciencia se ocupa del estudio de los seres inorgánicos, y otro tanto cabe decir de la psicología, la moral y la sociología. Nada sería más inexacto que considerar estos diversos métodos como aislados, porque el método de ciencia más abstracta condiciona al de las ciencias más concretas y penetra en sus dominios; pero se trata de métodos específicos y que siguen siendo distintos, por cuanto un orden cualquiera de lo real, en razón de su distinción misma, requiere un modo de investigación apropiado. Así, la Sabiduría, o filosofía primera, o metafísica, pone los principios reguladores de todas las demás ciencias y no depende humanamente de ninguna; así como las otras estudian diversos modos de

ser, ella estudia al ser en sí mismo, en su esencia y en sus propiedades: es la ciencia del ser en cuanto ser; la matemática es la ciencia de la cantidad; la física es la ciencia del ser móvil; la biología es la del ser vivo; la psicología, la del ser cognoscente, y la sociología, la del ser humano viviendo en sociedad. Nada más comprensivo ni más flexible que semejante actitud, y no se ve *a priori* por qué una filosofía que la adoptaba había de fallar en la interpretación de uno de los órdenes de lo real.

Nada, en efecto, la obligaba a ello. El error de Aristóteles fué no guardar fidelidad a su principio: *una ciencia de lo real para cada orden de lo real*, y el error de la filosofía medieval estuvo aquí en seguirle. Sufriendo en esto una equivocación inversa a la de Descartes, Aristóteles erigió el método biológico en método físico. Generalmente se está de acuerdo en que los únicos conocimientos positivos a los cuales el aristotelismo hizo progresar algo fueron los relacionados con la morfología y las funciones de los vivientes. Y es que Aristóteles era ante todo un naturalista, como Descartes era ante todo un matemático; y hasta tal punto era Aristóteles naturalista, que, en vez de reducir, como Descartes, lo orgánico a lo inorgánico, pretendió comprender lo inorgánico en lo orgánico. Impresionado por el papel dominador de la forma en el ser vivo, no se limitó a convertirla en un principio de explicación de los fenómenos de la vida, sino que extendió este principio desde el ser

vivo al ser móvil en general. De aquí la famosa teoría de las formas sustanciales, cuya eliminación será el primer cuidado de Descartes. Para un escolástico, en efecto, los cuerpos físicos están dotados de formas, de las cuales reciben a la vez su movimiento y sus propiedades, y, así como el alma es una especie de forma, la de un viviente, la forma es un género de alma, que contiene a la vez las formas de los seres inorgánicos y las formas o almas de los seres organizados.

Esto es lo que explica la esterilidad relativa de la filosofía escolástica en el orden de la física e incluso de la química, así como la insuficiencia del cartesianismo en el orden de las ciencias naturales. Si en el viviente hay algo más que mecanismo puro, Descartes está condenado de antemano a no dar con ello; pero si en lo físico no se encuentra aquello que define el viviente como tal, la escolástica no sólo no logrará encontrarlo allí, sino que, además, tampoco llegará nunca a descubrir lo que allí se encuentra. Sin embargo, perdió el tiempo buscándolo, y, como estaba seguro de que todas las operaciones de los cuerpos inorgánicos se explicaban por formas, luchó con todas sus fuerzas contra los que pretendían ver el problema de distinto modo, se obstinó en aquella empresa imposible y, al perderla, se perdió ella misma. Tres siglos dedicados a clasificar lo que se mide, con la misma obstinación que a veces se pone hoy día en

medir lo que se clasifica[32], no produjeron más que una seudofísica, tan peligrosa para el futuro de la ciencia como para el de la filosofía, que se creía vinculada a aquel sistema; la escolástica no supo deducir de sus principios la física que podía y debía derivarse de ellos.

El primer deber que se impone hoy es, por consiguiente, guardar a las exigencias del realismo más fidelidad que la Edad Media, y dar a cada orden de lo real aquello que se le debe. En cada orden se puede mantener la realidad de la forma, sin la cual no pueden explicarse las estructuras y que sigue siendo el principio de la inteligibilidad de lo real; siendo ella la que establece el fin de las energías y las condiciones de su ejercicio, es ella también la que rige siempre lo mecánico, imponiendo a las fuerzas, incluso a

---

[32] Es evidente que el error de Aristóteles, aun siendo menos grave que el de Descartes desde el punto de vista filosófico, era más grave desde el punto de vista científico. Porque el hecho de extender una ciencia más general a las menos generales, como hizo Descartes, no impide alcanzar en estas últimas aquello que tienen de común con las primeras; de aquí una mecanización siempre posible, aunque siempre parcial, de la biología; mientras que el hecho de aplicar el método de una ciencia más particular a otra más general deja a esta última sin objeto. Pues bien, al fracasar Aristóteles en cuanto al objeto propio de la física y de la química, fracasó también en todo aquello que la bioquímica nos permite saber acerca de lo biológico y que, sin ser el todo, ni siquiera lo más importante, es quizá lo más útil. Esto constituye, además de una grave laguna teórica, un error práctico, cosa que jamás le perdonará el utilitarismo humano.

las físicas o químicas, leyes estructurales que diversifican a los cuerpos y mantienen una distinción real entre las mencionadas energías. Con más razón aún debe la forma desempeñar este papel en botánica y zoología, donde los *tipos* son hechos y leyes todavía más evidentes. Pero la *tipología* es un problema científico absolutamente universal; se plantea para lo inorgánico lo mismo que para lo orgánico, y, por más que la orientación de las ciencias se dirija ahora por otros caminos, el hecho subsiste, la necesidad de tenerlo en cuenta se impondrá siempre, y la forma es el único principio que permite explicarlo.

No se trata, pues, de negar el hilemorfismo de los seres inorgánicos; antes bien, lo que parece imponerse es una distinción precisa entre la noción de forma orgánica y la de forma inorgánica. *Formae naturales sunt actuosae et quasi vivae*, decían los escolásticos; entre el artificialismo cartesiano, que convierte a los animales en máquinas, y el vitalismo aristotélico, que hace de los cuerpos físicos otros tantos animales, debe haber lugar para un mecanicismo de lo físico y un vitalismo de lo biológico. Toda «naturaleza» requiere un principio formal, pero no toda forma es viva[33].

---

[33] Es cierto, efectivamente, que, a pesar del error de imaginación que movió a ciertos escolásticos a concebir las formas de los seres inorgánicos a la manera de las formas de los seres vivos, el hilemorfismo conserva todo su valor. Basta recordar que toda noción metafísica nace, al contacto con los hechos más generales de nuestro universo material, de un juicio formulado a la luz del ser, es decir, a la luz del

Principio de estructura y ordenación de las energías, pero no fuente de energía calculable o experimentalmente demostrable, la forma inorgánica no es una espontaneidad interna cuyos efectos serían determinadas variaciones cuantitativas observables.

Pero, al mismo tiempo, se ve que el fracaso de la física medieval deja intacto el valor de la filosofía de aquel tiempo, y, en cierto sentido, incluso lo confirma, puesto que dicha filosofía fracasó únicamente por falta de fidelidad a sus propios principios. Nada la condena a la astronomía de Ptolomeo, al geocentrismo, a la explicación de los movimientos de los cuerpos celestes por Inteligencias motrices; no está obligada a creer con Santo Tomás que los cuerpos

principio de contradicción, y que, por consiguiente, semejante noción es análoga, como la noción misma del ser. Tal el concepto de forma, que se realiza de manera diferente en los seres inorgánicos y en los seres vivos. Pero, como el espíritu humano nunca piensa sin recurrir a la imaginación y a la experiencia sensible, la razón se inclina naturalmente a vincular conceptos metafísicos, y, por consiguiente, analógicos, a tal imagen y a tal realización unívoca. Una tendencia semejante fué la que impulsó a Aristóteles, quien, por su educación médica, se sentía inclinado a «biologizar» la forma en toda su extensión. Digamos, con todo, en su descargo, que, al evocar el libro VI de los *Físicos* y ciertos pasajes de los libros II y VII de la misma obra, se ve bien que su autor había entrevisto la importancia de la cantidad y de la medida en el conocimiento científico. Si no avanzó más por este camino, debióse tal vez únicamente a su ignorancia de las matemáticas, de las cuales parece no haber conocido más que la proporción simple. Muy bien puede ser que esto ejerciera una influencia considerable sobre la orientación general de sus trabajos.

reciban de sus formas sustanciales una inclinación determinada hacia un lugar concreto, ni que la reflexión y la refracción de los rayos luminosos sean metáforas de orden corporal para expresar realidades inmateriales. Que lo falso es falso, no hay nadie tan obstinado que no lo reconozca. Y no sólo debe desaparecer, ha desaparecido ya, todo este menoscabo científico, sino que, a la vez, desaparece necesariamente todo lo que se basaba en él, en el orden metafísico y psicológico. Por consiguiente, la reevaluación de la tradición medieval debe comenzar por los principios, no prejuzgando lo que pueden o no pueden dar, sino poniéndolos libremente a prueba para ver hasta dónde se extiende su valor explicativo de lo real. El problema no es encuadrarlos en nuevos sistemas, a cuyos elementos caducos perecerían vinculados una vez más, sino restituirlos a su pureza y fecundidad permanente, para impedir, al menos, que se pierdan bienes espirituales que debieran ser para nosotros posesión definitiva.

El primero y más necesario de estos bienes es la existencia de una filosofía como disciplina autónoma del pensamiento y de una metafísica que la corone. La antigua definición de la filosofía sigue siendo buena, y Augusto Comte en persona acabó reconociéndolo: es el estudio de la sabiduría. Incluye, pues, en sí el conjunto de las ciencias, cada una de las cuales se esfuerza en forjar el instrumento adecuado al orden de lo real que se propone explicar; mas, por encima

de los problemas que suscitan los diferentes modos de ser, está el que suscita el ser. No se trata ya de explicar cómo existen estas cosas o las de más allá, sino en qué consiste el existir. ¿Qué es la existencia? ¿Por qué hay existencia, siendo así que la que tenemos no parece contener en sí su propia razón suficiente? ¿Es necesaria o contingente? Y, si es contingente, ¿no postula una existencia necesaria como causa y explicación? Tal es el objeto de la ciencia última a que el espíritu humano se eleva en el orden del conocimiento puramente natural: la ciencia de la existencia por encima de las ciencias de las maneras de existir. Dásele el nombre de «metafísica». Ciencia que fundaron los griegos y cuya necesidad conocieron claramente, y que la filosofía cristiana jamás dejará perecer, porque ésta es la primera y la única ante la que la existencia de los seres ha aparecido y aparece aún como contingente, es decir, como requiriendo un principio propio de explicación cuya naturaleza sea estudiada por una ciencia distinta de las otras, ciencia que condicionará a todas las demás, porque su objeto es el problema sin el cual no podría plantearse ningún otro. Mientras exista el cristianismo existirá una metafísica para relacionar las diversas modalidades de la existencia con Aquel *qui non aliquo modo est, sed est.* Cada ciencia tiene su puesto; mas, por encima de las otras, la que tiene por objeto aquello sin lo cual no habría ciencia ninguna, porque no habría realidad cognoscible ni inteligencia que pudiera aprehenderla.

IV. EL METODO REALISTA

He procurado mostrar primeramente por qué y en qué sentido se puede hablar de un realismo metódico, para definir una actitud que me parece conforme con la tradición aristotélica y filosóficamente sana. No se trata aquí de saber si debemos aceptar, con el detalle de su estructura técnica, la psicología de Aristóteles, sino de una cosa en absoluto diferente. El problema que se discute es el de nuestra actitud filosófica inicial. Pues bien: me parece que, sobre este punto concreto, estamos actualmente en una indeterminación que puede ser cómoda, pero de la cual es preciso salir, si se quiere entrar verdaderamente en la filosofía. Indudablemente, el realismo es mal mirado. Hay muy pocos entre nuestros contemporáneos que no consideren que ser filósofo y adoptar un método idealista se identifican en el fondo. Cuando el idealismo tiene conciencia de su espíritu y de los principios que lo hacen

posible, semejante actitud es coherente. Lo incoherente y, al mismo tiempo, peligroso es el idealismo mal definido y aceptado como cosa natural, del cual estamos hoy enteramente rodeados. Cuando alguien se proclama idealista, ¿qué quiere decir?

Puesto que aquí se trata del problema elemental de la existencia del mundo exterior, un idealismo puro sería en primer lugar aquel que redujera lo real al *percipere* y al *percipi*. Desde tal punto de vista, que estaría bastante próximo al de Berkeley, lo real se reduciría a lo aprehendido y a nuestra aprehensión de lo aprehendido. Compuesto de pensamientos y de sus representaciones, el universo no contendría ni materia ni sustancias dotadas de existencia propia e independiente del acto que las conoce. En este sentido, el mundo no sólo sería contemporáneo del pensamiento, sino que se confundiría con él y no tendría más existencia que la suya. No sería difícil encontrar en filósofos actuales, e incluso en ciertos sabios, fórmulas que suponen la aceptación de semejante doctrina. «El pensamiento no es más que un relámpago en una larga noche, pero este relámpago lo es todo»; «el pensamiento del sabio crea el hecho científico»; y tantas otras fórmulas brillantes y de efecto seguro. Pero ¿qué quieren decir? Para que el pensamiento sea *todo*, es preciso realmente admitir que fuera de él no hay *nada* y que, por consiguiente, tampoco había nada antes de él ni habrá nada después, si algún día llega a desaparecer. En una palabra, y de acuerdo con los datos del

problema: es preciso reconocer que el ser es en sí inseparable del ser del conocimiento, porque se reduce a éste.

Si se llega hasta aquí, se puede estar equivocado; pero, al menos, no se puede ser acusado de incoherencia. La desgracia es que quienes emplean estas fórmulas no aceptan su significado. Difícilmente concederán que la tierra que habitamos no existía antes de que apareciera el más humilde de los organismos capaces de experimentar una sensación; enseñan, incluso, expresamente lo contrario como un hecho científico establecido. Difícilmente se les hará decir que la física, en lugar de ser una ciencia de la naturaleza, es la naturaleza misma; que el sabio no estudia las cosas, sino que les confiere la existencia gracias al poder creador de su espíritu; que observar un hecho es sacarlo de la nada. Por el contrario, casi todos están de acuerdo en reconocer, de una parte, que lo inorgánico precedió con mucho en el tiempo a lo orgánico y a lo sensitivo, cuya existencia condiciona, y de otra, que la ciencia está constantemente en lucha con lo dado, que la obliga a revisar sin cesar las sistematizaciones ya establecidas. Siempre hay zonas opacas para el pensamiento, siempre quedan otras detrás de aquella que se hace traslúcida, y el obstáculo contra el cual choca el pensamiento con un choque tan dichoso y fecundo se le presenta como todo lo contrario de un decreto libre o de una ley del espíritu. Todo sucede como si, por la ciencia, el pensamiento

fuera asimilando progresivamente lo inteligible de un mundo que le es dado, no como si él creara a la vez la inteligibilidad y la existencia de ese mundo. Nos encontramos, pues, aquí frente a una opción al mismo tiempo libre y necesaria. Tenemos libertad para elegir lo que queramos; pero, si somos filósofos, nos vemos forzados a elegir. Al decir que se es idealista, ¿se entiende, o no, que el ser del universo se reduce al del pensamiento? Si se entiende así, volvamos a Berkeley y reduzcamos con él el mundo al lenguaje que habla a los espíritus el Autor de la naturaleza; su posición tiene siquiera el mérito de la franqueza; si no se entiende así, ¿qué se quiere decir al afirmar que se es idealista?

Se puede querer decir una segunda cosa, a saber: que se es criticista, partidario del idealismo crítico de Kant. Pero también hay dos maneras de ser esto: una que es coherente y otra que no lo es. El criticismo en cuanto tal no es una metafísica; es un método; es, incluso, un método que excluye de antemano la posibilidad de todo dogmatismo metafísico. Preguntarse con Kant en qué condiciones es posible una física pura *a priori* y plantear el problema desde el punto de vista trascendental equivale a desterrar del orden del conocimiento real toda disciplina cuyas condiciones iniciales difieran de las de la física de Newton. La metafísica y la moral entran en este número. A primera vista, semejante decisión puede parecer arbitraria y con razón se puede preguntar si

esta crítica no anda bastante escasa de crítica; sea de esto lo que quiera, lo cierto es que en nada se contradice a sí misma ni resulta imposible; pero hay que aceptar sus consecuencias.

La primera y más importante, en mi opinión, es que la crítica misma tiene el imperioso deber de no transformarse en metafísica, so pena de traicionar a su propia esencia. En el problema que nos ocupa y que es esencialmente metafísico, puesto que se reduce al ser, la crítica no tiene, por consiguiente, nada que decir. Kant mismo parece haberlo comprendido. El problema que todos los estudiantes plantean a su profesor: ¿cómo puede saber Kant que existen cosas en sí, si es un verdadero criticista?; ¿con qué derecho recurre a la categoría de causalidad para establecer la existencia de las cosas?, muestra bien la independencia persistente, en Kant, de los puntos de vista metafísico y crítico. Como metafísico, no quiere nada con el idealismo de Berkeley, sino que establece un mundo de sustancias independientes del pensamiento; esta decisión inicial no debe nada a su crítica; ni la confirma ni la debilita en modo alguno, porque es anterior a ella. En este sentido, dándose plenamente cuenta de lo que implica la esencia del criticismo tomada en su pureza absoluta, pudo M. L. Brunschvicg decir con razón que «no es seguro o, por lo menos, no se puede demostrar que aquello que la naturaleza misma del método descuida pueda, en efecto, ser descuidado».

Nada más verdadero; pero es preciso atenerse a ello. Una vez que se ha decretado definitivamente que, para nosotros, la naturaleza es por definición idéntica a la obra del espíritu, no se debe olvidar a continuación que se ha renunciado al derecho de investigar si hay o no una naturaleza fuera del espíritu, y, si la hay, cuáles pueden ser sus relaciones con el espíritu. Ya no se tiene derecho a hablar del «choque» que la naturaleza da al espíritu, puesto que ni siquiera se ha planteado el problema de saber si hay una naturaleza y el problema permanece por definición fuera del dominio de la crítica. Con más motivo aún se carece del derecho de hablar de la conciencia como si ésta entrara en contacto con algo dado dotado de realidad propia, y cuyo secreto se propusiera desentrañar. Pues bien: esto es lo que no cesan de hacer nuestros criticistas. Habiéndose situado desde el primer momento fuera de la metafísica, dictan sentencia contra el idealismo y el realismo metafísicos, como si estas dos actitudes estuvieran sometidas a su jurisdicción. Peor todavía: echan mano, sin pararse en barras, del realismo metafísico para suplementar y rellenar un poco su idealismo crítico, porque éste, en efecto, lo necesita. Al hacerlo así, obran con prudencia. Kant tiene toda la razón cuando afirma la existencia de cosas en sí. L. Brunschvicg no se equivoca al hablar de una naturaleza y del «choque» que, al encontrarse con ella, recibe el espíritu; mas, para hacer esto, tienen que confesar que admiten la existencia de un

mundo exterior, de lo cual les felicito, negándose al mismo tiempo a confesar francamente su realismo metafísico, de lo cual no puedo felicitarles. Esto viene a decir que detrás de todo criticista hay un metafísico, y con frecuencia un metafísico realista, que se ignora, cierra los ojos frente a su propia existencia e incluso rehusa a los demás el derecho a darse cuenta de la suya. Sin embargo, el realista no pretende hacer otra cosa. El realista es simplemente un hombre que se da cuenta de su propia posición y la confiesa públicamente, para él y para algunos más. ¿En qué consiste, pues, esta posición?

Consiste esencialmente en una ponderada elección entre dos métodos posibles: el de Aristóteles y el de Descartes. O bien se toma como punto de partida el ser, incluyendo en él al pensamiento: *ab esse ad nosse valet consequentia*, o bien se toma como base el pensamiento, incluyendo en él al ser: *a nosse ad esse valet consequentia*. Preludiando la obra de Kant, Descartes eligió una ciencia como tipo del conocimiento; la diferencia que los separa es que Descartes, en vez de elegir la física, escogió la matemática, a la cual redujo la física misma; la semejanza que los une es que, antes de Kant, Descartes transforma un método en una metafísica. La metafísica sigue siendo para él una ciencia, lo cual no sucede ya en Kant, porque, si la ciencia tipo es matemática, sigue siendo posible una ciencia metafísica, mientras que, si la ciencia tipo es física, la metafísica carece de la intuición sensible ne-

cesaria para su constitución como ciencia. Descartes, que procedía como matemático, pudo creer, por consiguiente, que un método idealista no sólo no suprimiría la metafísica, sino que, por el contrario, le aseguraría una base inquebrantable. El resultado es conocido. Si se considera el cartesianismo como metafísico, desemboca en el idealismo de Berkeley; cuando se le considera como un idealismo puramente metódico, acaba en el idealismo crítico de Kant. Por consiguiente, sólo se puede comenzar con Descartes a condición de aceptar de antemano aquello en que el cartesianismo acaba; se permanecerá en la claridad de las esencias y, por tanto, en la filosofía. Pero, si se quiere comenzar con Descartes y acabar con Aristóteles, manifestar adhesión a un método idealista sirviéndose al mismo tiempo sin el menor reparo de un elemento real al que no se tiene ningún derecho, lo que se consigue es instalar la confusión en el seno mismo de la filosofía y hacer imposible su ejercicio. Que este ejercicio vuelva a ser posible es lo que pretenden los realistas; por eso son y se proclaman realistas. También ellos siguen un método; pero no lo decretan *antes* de su filosofía, como si aquél hubiera de condicionar a ésta, sino que lo encuentran *en* su filosofía; por eso jamás tendrán que preguntarse si es legítimo transformarla en metafísica, puesto que no es más que esta misma metafísica, plenamente consciente de sus pasos, de sus posiciones iniciales y de las implicaciones de éstas y de aquéllos.

El principio fundamental del realismo, cuando se define en relación con el idealismo, ya sea éste metafísico, ya crítico, es que el hecho de que toda existencia nos sea dada en un conocimiento no implica en modo alguno que nuestro conocimiento sea la causa de esta existencia. Hay en todo idealismo un postulado inicial, tolerable mientras se presenta como postulado, pero que se convierte con excesiva facilidad en un sofisma cuando quiere hacerse pasar por una evidencia. El hecho de que todo me sea dado en el pensamiento no permite en modo alguno afirmar que todo se reduce al pensamiento. Resulta un tanto enojoso tener que recordar cosas tan sencillas; sin embargo, es preciso hacerlo, ya que tantas personas consideran hoy como un primer principio evidente e indiscutible que el realismo es una posición contradictoria en sí e imposible. La verdad es, por el contrario, que el idealismo es pura y simplemente un postulado que en nada encuentra justificación, y cuyas consecuencias son tales, que pocos de los que se adhieren a él al principio le permanecen fieles después. No discuto aquí las dificultades que se encuentran a continuación; lo único que digo es que el punto de partida del idealismo no tiene ni la evidencia de un axioma ni el valor de un principio. Al comienzo, nada nos impide subsumir el conocimiento en el orden del ser, en vez de subsumir el ser en el orden del conocimiento. Digo, pues, que, así como en el cartesianismo hay un idealismo metódico, que toma como punto de partida el *nosse*, puede

haber también un realismo metódico, que tome como punto de partida el *esse*. Mientras se anteponga a lo real un estado cualquiera de conciencia, ya sea una «sensación pasiva», ya un «aprehendido», se será más o menos tributario del método idealista. El método realista sigue una dirección exactamente inversa: todo lo real dado implica el pensamiento que lo aprehende; por consiguiente, es el ser la condición del conocer, y no el conocer la condición del ser. Dicho esto, ya podemos dar un paso más en el sentido de la metafísica.

Una vez admitida la posibilidad de la posición realista, y después de haber levantado esa especie de entredicho en que el idealismo quiere ponerla, compruébase al punto que la relación del método con la filosofía es aquí en absoluto diferente de lo que sucede en el idealismo. No es tan fácil prescindir de lo real, y tuvieron que pasar siglos antes de que al pensamiento se le ocurriera cometer tal suicidio. La única manera de llegar a esto era decretar previamente el método, extender la realidad sobre él como sobre un lecho de Procusto y cortar todo lo que sobrase. Por eso todo idealismo presupone la autonomía y suficiencia de algún método, considerado como un en-sí anterior a la filosofía, regla, condición y causa de esta filosofía. Por eso también, cuando un idealista trata de definir lo real, se ve obligado a hipostasiar el método y ponerlo en lugar de lo real. No basta que el método explique lo real; para tener derecho a negar en

lo dado lo que su propia esencia le impide alcanzar, es preciso que lo constituya.

En el realismo sucede todo lo contrario. Aquí, lo que decide y define es lo real, no el método. La primera cosa conocida nos presenta a la vez su propia naturaleza y elementos para saber qué es el conocimiento. Claro está que nada nos impide imaginarnos un universo en que las cosas ocurran de otro modo; pero el hecho es simplemente que, en el universo donde estamos, ocurren de esta manera. En un universo cartesiano los pensamientos deberían pensarse en primer lugar a sí mismos, y luego, descendiendo de sus esencias a sus conceptos, de sus conceptos a sus sensaciones y de sus sensaciones a sus objetos, llegar al mundo exterior por este camino centrífugo. Si así fuera, el idealismo sería la filosofía natural del espíritu humano. Sabido es que no sucede tal cosa. No hay «idealismo ingenuo», ni siquiera idealismo natural. Desde Platón a Descartes, todo método idealista se ve obligado a explicar la existencia del realismo por una especie de pecado original; como el realismo es manifiestamente natural, si no se quiere aceptarlo, no queda más recurso que probar que la naturaleza está corrompida; que lo que parece ser no es; que el testimonio cuya evidencia inmediata parece la más natural e irresistible, el de la intuición sensible, es en realidad fuente inagotable de ilusiones y de errores. El realismo, por su parte, no rehuye la crítica *de los conocimientos;* la acepta, la invita; pero rechaza toda crítica *a*

priori del conocimiento. En vez de prescribir *a priori* límites a la razón, que muy pronto se convierten en límites de lo real, el realismo acepta la razón entera y ajusta nuestros conocimientos a la norma de la realidad. Ningún conocimiento sería válido si no existiera con anterioridad a él su objeto. Digamos todavía que nada nos impide tratar de definir las relaciones del sujeto pensante y de la cosa pensada en el seno de este orden real.

Lo que primero se nos ofrece es el concepto de un ser pensado por el entendimiento y dado en una intuición sensible. Si el ser es el primer objeto del entendimiento en cuanto que es concebido, lo es por ser inmediatamente percibido: *res sunt, ergo cogito.* Al principio está la percepción de una existencia que nos es dada en sí misma y no primariamente en orden a nosotros. Después, inquiriendo las condiciones de posibilidad de semejante hecho, comprendemos que el nacimiento del *concepto* presupone la fecundación del entendimiento por lo real que es aprehendido. Antes de la verdad existe lo verdadero; antes de la adecuación del juicio y de lo real, se da la adecuación vivida del entendimiento mismo con lo real; esta adecuación del entendimiento con lo real es lo que le capacita para concebir su esencia. Y esta misma metafísica realista tampoco es más que una interpretación posterior de la evidencia sensible inicial, de esa penetración de la cosa en nosotros a la cual damos el nombre de sensación. En primer lugar, pues, se da la ex-

periencia inmediata de un en-sí, en la cual, por un esfuerzo de reflexión, el yo vuelve a encontrarse ulteriormente. El método reflexivo del realista parte del todo para discernir sus partes, pero se prohibe a sí mismo poner una de las partes, la última de las que descubre, como condición de todas las demás.

Esto no quiere decir que el realista no pueda seguir con interés los esfuerzos del idealista para comenzar con una parte y reducir después a ella el todo, a falta de no poder hacerlo salir de ella; la única cosa que le exige es un juego limpio y noble hasta el fin, y lo mismo exige a los realistas. No es precisamente esto lo que sucede. Constantemente encontramos realistas que comienzan como idealistas e idealistas que acaban como realistas. ¿Cómo se pondrían de acuerdo? Cada uno de ellos ve claramente la inconsecuencia del otro, pero no llega a darse cuenta de la suya. A mi juicio, sería preferible un franco desacuerdo. Esto vale más que la confusión en que nos encontramos, y los maestros del pensamiento medieval, por la claridad de su posición, pueden ayudarnos a salir de ella. Comenzando como realistas, como tales acaban. ¿Por qué no volver al planteamiento clásico del problema? ¿Porque sería volver a la Edad Media? No; sería volver mucho más atrás aún, y acaso fuera volver a la verdad.

No podría pensarse un más allá del pensamiento si ciertos pensamientos no fueran conocimientos y si no implicara todo conocimiento un más allá del pensamiento. ¡Qué liberación constituiría para nosotros el

adquirir conciencia de esta verdad elemental: que el objeto de la epistemología no es el *pensamiento,* el cual no es más que la conciencia de un conocimiento, sino el *conocimiento,* que es la captación de un objeto! Todo realismo implica un análisis del conocimiento; todo idealismo deriva del análisis de un pensamiento; y por eso el primer deber que nos impone el método realista es una decisión de no admitir los falsos problemas ni las falsas ciencias; uno de los mayores méritos de tal determinación es el dejarnos el camino libre.

He dicho que una crítica realista del conocimiento es un círculo cuadrado, y peor todavía. Me creo en el deber de mantener lo dicho. Una crítica del conocimiento es una empresa de naturaleza definida, que no se puede acometer sino en condiciones muy precisas. Aparece históricamente en el momento en que el idealismo, habiéndose prohibido a sí mismo definitivamente el tomar como punto de partida el ser, se pregunta qué va a hacer con los trascendentales. Desde el momento en que lo verdadero ya no es el ser conocido, ¿qué es la verdad? Desde el momento en que el bien ya no es el ser querido, ¿qué es el bien? Y, por consiguiente, ¿qué es la ciencia? ¿Qué es la moral? Fué entonces cuando el bien, lo verdadero y lo bello comenzaron a funcionar como *valores,* porque los valores no son más que trascendentales que tratan de subsistir después de haber roto los vínculos que los unían al ser. Desde el momento en que ya no *son,* es natural y necesario que se los *fundamente.* De aquí toda esa

estéril efervescencia de especulaciones puramente verbales que se acumulan en la filosofía moderna en torno a los valores y sus fundamentos. O, mejor dicho, en torno a los fundamentos de los valores, porque, al no encontrar jamás estos fundamentos, no se tiene tiempo de llegar a los valores mismos.

Uno de los mayores obstáculos que retrasan el florecer de un realismo rejuvenecido es precisamente la ilusión de que su primer deber sea elaborar, a su vez, una crítica del conocimiento y una axiología epistemológica, estética o moral. Nuestro deber es, por el contrario, comprender que esto sería perseguir la sombra de una sombra, puesto que sería preciso buscar el fundamento de un valor que no sería tan necesario fundamentar si no fuera porque los valores nacen en el preciso momento en que estos aspectos de lo real pretenden sustituir a lo real mismo. El realismo es un conocimiento que no adquiere el conocimiento de sí más que *en* el ser; analiza y se esfuerza en reconocer la estructura de lo real, de la cual forma parte y en cuyo seno se descubre a sí mismo. No sólo encuentra a su disposición desde el primer momento las cosas y el conocimiento que tiene de ellas, sino que encuentra también, en el conocimiento progresivo que adquiere de estas cosas y del entendimiento que las conoce, la norma de lo que es el conocimiento mismo. Para él la única forma de lo que deben ser las cosas es la esencia que las hace ser lo que son.

Completamente diferente es el idealismo. No se dará

por satisfecho con que se le conceda que se impone un estudio de nuestras facultades cognoscitivas y que es necesario discernir entre el conocimiento y el error. Una «crítica del conocimiento» no es ni un análisis reflexivo del acto del conocimiento, en que se asignase equitativamente al sujeto y al objeto lo que a cada uno corresponde; ni una «crítica de los conocimientos», en que se intentase decir cuáles son los signos que distinguen a lo verdadero de lo falso. Es otra cosa, y esta cosa difiere *esencialmente* de todo aquello que puede intentar el realismo. Es una empresa para fundamentar *a priori* nuestro conocimiento, limitándolo. Ahora bien; el problema de fundamentar el conocimiento, o de fundamentar la moral, es una necesidad que se impone tan pronto como se abandona el terreno del realismo, pero que carece de todo sentido mientras se tiene cuidado de permanecer en él. Una crítica de nuestra facultad de conocer es un esfuerzo para encontrar, en esta facultad misma, las condiciones necesarias y suficientes para el conocimiento, es decir, un esfuerzo para limitar el alcance de nuestro conocimiento a lo que éste da, excluyendo de antemano la hipótesis de que pueda recibir algo. Así, pues, el idealista intenta realmente *fundamentar*, precisamente porque, habiendo comenzado por vaciar el conocimiento del objeto que lo regula, le es necesario todavía encontrar un sentido a la palabra verdad.

Por consiguiente, un realismo crítico tampoco será aceptable, a no ser con la condición de purgar seme-

jante noción (si noción puede llamarse) de todo lo que pudiera sugerir alguna ambición de una crítica realista del conocimiento. Esto apenas es posible. Si el término de *realismo crítico* tiene sentido, no puede ser más que el de «realismo crítico en cuanto realismo», es decir, una filosofía que va del ser al conocer, buscando a la vez en el conocer las condiciones *a priori* del ser. Si no es esto lo que tal expresión quiere decir, no significará tampoco que es el realismo lo que es crítico, y entonces, ¿cuál será su sentido? Sabido es que *idealismo crítico* quiere decir: un idealismo cuya esencia se reduce a ser crítica, por haber renunciado a ser, al menos de primera intención, un idealismo empírico. Digamos todavía, con un representante contemporáneo de esta doctrina, que «el idealismo sostiene que toda la metafísica se reduce a la teoría del conocimiento»; y ésta es la razón de que sea crítico. ¿En qué sentido podría serlo un realismo cuya esencia misma es negar semejante posición? Confieso que no lo entiendo.

Que un filósofo realista, una vez sentado su realismo, no se crea autorizado a aceptar sin crítica los conceptos y los juicios que forma al contacto con la experiencia, es natural; pero ésta es una cuestión totalmente diversa. Santo Tomás tenía un sentido crítico de los más agudos, y era realista; era, pues, un realista dotado en sumo grado de sentido crítico, pero nunca fué un «realista crítico», porque, si hubiera intentado hacerse crítico, su realismo hubiera dejado de

existir. Que con su realismo habría dejado de existir la metafísica, y que hoy no podremos recuperar la metafísica si no es volviendo al realismo puro y simple, me parece cosa evidente; pero no llegaremos a este realismo si no es con la condición de negarnos a todo compromiso con el idealismo, y en primer lugar con su método, puesto que este método se identifica con el idealismo, y, tan pronto como el realismo cede ante él, se condena de antemano a ir perdiendo una por una todas sus posiciones. Volvamos, pues, a la sencillez. *Pienso*, es una evidencia; pero no la evidencia primera, y por eso no llegaremos a nada basándonos en ella. *Las cosas son*, es otra evidencia; y ésta es la primera de todas y la que conduce, por una parte, a la ciencia, y, por otra, a la metafísica; por consiguiente, es un método sano tomarla como punto de partida.

V. VADEMECUM DEL REALISTA PRINCIPIANTE

1. El primer paso en el camino del realismo es darse cuenta de que siempre se ha sido realista; el segundo, comprender que, por más que se haga para pensar de otro modo, jamás se conseguirá; el tercero, comprobar que los que pretenden pensar de otra manera piensan como realistas tan pronto como se olvidan de que estén desempeñando un papel. Si entonces se preguntan por qué, la conversión está casi terminada.

2. La mayoría de los que se dicen y se creen idealistas preferirían dejar de serlo, pero no se reconocen este derecho. Se les hace observar que nunca saldrán de su pensamiento y que un más allá del pensamiento ni siquiera puede pensarse. Si acceden a buscar una respuesta a esta objeción, están perdidos de antemano, porque todas las objeciones del idealista al realista es-

tán formuladas en términos idealistas. ¿Qué tiene, pues, de extraño que el idealista quede siempre victorioso? La solución idealista de los problemas va siempre implícita en su planteamiento. Por consiguiente, lo primero que ha de hacer el realista es acostumbrarse a no entrar en discusión en un terreno que no es el suyo y a no considerarse fracasado porque no sepa responder a cuestiones verdaderamente insolubles, pero que a él no se le plantean.

3. Es preciso comenzar por desconfiar de este término: el pensamiento; porque la diferencia mayor entre el realista y el idealista está en que éste piensa, mientras que el realista conoce. Para el realista, pensar es sólo ordenar conocimientos o reflexionar sobre su contenido; jamás se le ocurriría tomar el pensamiento como punto de partida de su reflexión, porque para él no es posible el pensamiento si no hay antes conocimientos. El idealista, por el hecho mismo de proceder del pensamiento a las cosas, no puede saber si lo que toma como punto de partida corresponde o no a un objeto; cuando pregunta al realista cómo llegar al objeto partiendo del pensamiento, el realista debe contestar inmediatamente que eso es imposible, y que precisamente aquí está la razón principal para no ser idealista, porque el realismo parte del conocimiento, es decir, de un acto del entendimiento que consiste esencialmente en captar un objeto. Así, para el realista, se-

mejante pregunta no plantea un problema insoluble, sino un seudoproblema, que es muy diferente.

4. Siempre que un idealista nos exija responder a cuestiones que plantea el pensamiento, podemos estar seguros de que habla en nombre del Espíritu. Para él, el Espíritu es lo que piensa, como para nosotros el entendimiento es lo que conoce. Debemos, pues, evitar en lo posible comprometernos con este término. Esto no siempre es fácil, porque dicho término tiene un sentido legítimo; pero vivimos tiempos en que se impone la necesidad de volver, antes de nada, a traducir al lenguaje realista todos los términos que el idealismo nos ha robado y corrompido. Un término idealista es generalmente un término realista que designa una de las condiciones espirituales del conocimiento, considerada en adelante como generatriz de su contenido.

5. El conocimiento, en lenguaje realista, es la unidad vivida y experimentada de un entendimiento y de algo real aprehendido. Por eso, el filósofo realista atiende siempre a esto mismo que es aprehendido y sin lo cual no habría conocimiento. Los filósofos idealistas, al contrario, por el hecho de partir del pensamiento, llegan muy pronto a elegir como objeto la ciencia o la filosofía. El idealista, cuando piensa verdaderamente como idealista, realiza en su forma perfecta la esencia del «profesor de filosofía», mientras que el realista, cuando piensa verdaderamente como realista, se ajusta

a la esencia auténtica del filósofo; porque el filósofo habla de las cosas, mientras que el profesor de filosofía habla de filosofía.

6. Así como no debemos tratar de ir del pensamiento a las cosas (sabiendo imposible la empresa), tampoco debemos preguntarnos si puede pensarse un más allá del pensamiento. En efecto, quizá no pueda pensarse un más allá del *pensamiento*; pero es seguro que todo *conocimiento* implica un más allá del pensamiento. El hecho de que este más allá del pensamiento nos sea dado por el conocimiento sólo en el pensamiento, no le impide ser un más allá; pero el idealista confunde siempre el «ser dado en el pensamiento» y el «ser dado por el pensamiento». Para quien parte del conocimiento no sólo puede pensarse un más allá del pensamiento, sino que este género de pensamiento es el único para el cual puede haber un más allá.

7. Es un error del mismo género lo que mueve al realista a preguntarse cómo, partiendo del yo, puede probarse la existencia de un no-yo. Para el idealista, que parte del yo, es éste el planteamiento normal, e incluso el único planteamiento posible de la cuestión. El realista debe desconfiar aquí por dos motivos: primero, porque él no parte del yo, y segundo, porque el mundo no es para él un no-yo (lo cual no es nada), sino un en-sí. Un en-sí puede ser dado en un conocimiento; un no-yo es a lo que se reduce lo real para

el idealista, y esto no puede ser ni captado por un conocimiento ni probado por un pensamiento.

8. Tampoco hay por qué impacientarse ante la clásica objeción del idealista contra la posibilidad de llegar a un en-sí y, sobre todo, de tener de él un conocimiento verdadero. Vosotros, dice el idealista, definís el conocimiento verdadero como una copia adecuada de la realidad; pero ¿cómo podéis saber que la copia reproduce la cosa tal cual es, siendo así que la cosa no es dada más que en el pensamiento? La objeción no tiene sentido más que para el idealismo, que pone el pensamiento antes que el ser, y, no pudiendo establecer comparación entre ellos, se pregunta cómo puede hacerlo otro. El realista, por el contrario, no necesita preguntarse si las cosas corresponden o no al conocimiento que de ellas tiene, puesto que el conocimiento consiste para él en asimilarse a las cosas. En un orden en que la adecuación del entendimiento a la cosa, que el juicio formula, supone la adecuación concreta y vivida del entendimiento a sus objetos, sería absurdo exigir al conocimiento que garantizase una conformidad sin la cual el mismo conocimiento no podría existir siquiera.

9. Es preciso tener siempre presente que las dificultades con que el idealismo quiere cerrar el paso al realismo son obra exclusiva del idealismo. Cuando nos desafía a que comparemos la cosa conocida con la

cosa en sí misma, no hace más que descubrir el mal interno que le roe. Para el realista no existe el «noúmeno», en el sentido en que lo entiende el idealista. Toda vez que el conocimiento presupone la presencia de la cosa misma ante el entendimiento, no hay por qué suponer, detrás de la cosa que está en el pensamiento, un doble misterioso e incognoscible, que sería la cosa de la cosa que está en el pensamiento. Conocer no es aprehender una cosa tal como ésta es en el pensamiento, sino, en el pensamiento, aprehender la cosa tal como ella es.

10. Por consiguiente, no basta comprobar que todo nos es dado en el pensamiento para tener derecho a establecer la conclusión de que necesariamente hemos de ir del pensamiento a las cosas y que es imposible proceder de otro modo. De hecho, procedemos de otro modo. El despertar de la inteligencia coincide con la aprehensión de cosas, que, tan pronto como las percibimos, son clasificadas según sus analogías más patentes. De este hecho, que nada tiene que ver con ninguna teoría, debe tomar nota la teoría. Así lo hace el realismo, siguiendo en esto el sentido común. Por eso todo realismo es una filosofía del sentido común.

11. De aquí no se sigue que el sentido común sea una filosofía, pero toda filosofía sana lo presupone y se apoya en él, reservándose el derecho de apelar, siempre que sea preciso, del sentido común mal infor-

mado al sentido común mejor informado. Así procede la ciencia, que no es una crítica del sentido común, sino de sus aproximaciones sucesivas a lo real. La ciencia y la filosofía atestiguan por su historia que el sentido común es capaz de invención gracias al uso metódico que hace de sus recursos; por consiguiente, se le debe invitar a criticar incesantemente las conclusiones que ha obtenido, lo cual equivale a invitarle a seguir siendo él, no a renunciar a sí mismo.

12. La palabra «invención» se ha dejado contaminar por el idealismo, como otras muchas. Inventar quiere decir *encontrar*, no *crear*. El inventor no se asemeja al creador más que en el orden de la práctica, y especialmente en el de la fabricación, tanto utilitaria como artística. Lo mismo que el sabio, el filósofo no inventa más que encontrando, *descubriendo* lo que hasta entonces había permanecido oculto. Toda la actividad de la inteligencia consiste, pues, en su función *especulativa* de lo real: si la inteligencia crea, lo creado por ella nunca es un objeto, sino un modo de explicación del objeto en el interior de este objeto.

13. Por eso el realista no pide jamás a su conocimiento que engendre un objeto sin el cual no existiría el conocimiento mismo. El realista, como el idealista, usa de su reflexión, pero manteniéndola dentro de los límites de lo real dado. Por consiguiente, el punto de partida de su reflexión debe ser lo que efectivamente

es para nosotros el comienzo del conocimiento: *res sunt.* Si profundizamos en la naturaleza del objeto que nos es dado, nos orientamos hacia una ciencia, coronada por una metafísica de la naturaleza; si ahondamos en las condiciones en que nos es dado el objeto, nos orientaremos hacia una psicología, que será coronada por una metafísica del conocimiento. Estos dos métodos son no sólo compatibles, sino complementarios, porque reposan sobre la unidad primitiva del sujeto y del objeto en el acto del conocimiento, y toda filosofía completa implica la conciencia de su unidad.

14. Por consiguiente, nada impide al realista proceder, por vía de análisis reflexivo, del objeto dado en el conocimiento al intelecto y al sujeto que conoce. Muy al contrario, no dispone de otro método para asegurarse de la existencia y de la naturaleza del sujeto cognoscente. *Res sunt, ergo cognosco, ergo sum res cognoscens.* Lo que distingue al realista del idealista no es que uno se niegue a entregarse a este análisis mientras que el otro lo acepta, sino el hecho de que el realista rehuse considerar el término último de su análisis como un principio generador de lo analizado. De que el análisis del conocimiento nos lleve a un *cogito* no se deduce que el *cogito* sea el primer principio del conocimiento. De que toda representación sea, en efecto, un pensamiento no se deduce ni que dicha representación no sea más que un pensamiento, ni siquiera que el *cogito* condicione todas mis representaciones.

15. Toda la fuerza del idealismo nace de la coherencia con que desarrolla las consecuencias de su error inicial. Se equivocan, pues, los que para refutarlo le reprochan su falta de lógica; es, por el contrario, una doctrina que sólo puede vivir de la lógica, puesto que, en ella, el orden y la conexión de las ideas reemplazan al orden y a la conexión de las cosas. El *saltus mortalis* que precipita a la doctrina en el abismo de sus consecuencias es anterior a la doctrina misma, y el idealismo puede justificarlo todo con su método, excepto a sí mismo, porque la causa del idealismo no es idealista, ni está siquiera en la teoría del conocimiento: está en la moral.

16. Antes que toda explicación filosófica del conocimiento se encuentra el hecho no sólo del conocimiento mismo, sino también del ardiente deseo de comprender que tienen los hombres. Si la razón se contenta demasiadas veces con explicaciones someras e incompletas; si en ocasiones hace violencia a los hechos, deformándolos o pasándolos por alto cuando le molestan, es precisamente porque la pasión de comprender domina en ella sobre el deseo de conocer, o porque los medios cognoscitivos de que dispone son incapaces de satisfacerla. El realista no está menos expuesto que el idealista a estas tentaciones, ni cede ante

ellas con menor frecuencia. La diferencia está en que el realista cede en contra de sus principios, mientras que el idealista sienta como principio que es legítimo ceder a ellas. En el origen del realismo se encuentra la resignación del entendimiento a depender de lo real que causa su conocimiento; en el origen del idealismo se encuentra la impaciencia de la razón que quiere reducir lo real al conocimiento, para estar seguro de que su conocimiento no dejará escapar nada.

17. Si el idealismo se ha aliado muchas veces con las matemáticas, débese precisamente a que esta ciencia, cuyo objeto es la cantidad, extiende su jurisdicción sobre toda la naturaleza material en cuanto que ésta se apoya en la cantidad. Pero si el idealismo ha creído encontrar su justificación en los triunfos de la matemática, éstos no deben nada al idealismo. No son, en modo alguno, solidarios suyos, y lo justifican tanto menos cuanto que la física más completamente matematizada mantiene todas sus construcciones en el interior de hechos experimentales que ellas interpretan. Un hecho nuevo, y, después de vanos esfuerzos para asimilárselo, toda la física matemática tendrá que reformarse para conseguirlo. El idealista rara vez es un sabio, y menos aún un hombre de laboratorio, y, sin embargo, el laboratorio es el que proporciona a la física matemática de mañana la materia de sus explicaciones.

18. Así, pues, el realista no tiene por qué temer que el idealista le ponga en contradicción con el pensamiento científico, porque todo sabio, aun cuando se crea idealista en filosofía, en cuanto sabio piensa como realista. Un sabio no comienza nunca por definir el método de la ciencia que va a fundar; incluso éste es el rasgo por el que con más seguridad se reconocen las falsas ciencias: que se hacen preceder por sus métodos; porque el método se deduce de la ciencia, no la ciencia del método. Por eso ningún realista ha escrito jamás un *Discours de la Méthode;* el realista no puede saber de qué manera se conocen las cosas antes de haberlas conocido, ni cómo se conoce cada orden de cosas sino después de conocerlo.

19. Entre todos los métodos, el más peligroso es el «método reflexivo»; el realista se contenta con la «reflexión». Cuando la reflexión se convierte en método, ya no se limita a ser una reflexión inteligentemente dirigida, que es lo que debe ser, sino que pasa a ser una reflexión que sustituye a lo real, en cuanto que su orden se convierte en el orden de lo real. El método reflexivo, cuando se mantiene fiel a su propia esencia, supone siempre que el último término de la reflexión es también el primer principio de nuestro conocimiento; de donde resulta, naturalmente, que el último término del análisis debe contener virtualmente la totalidad de lo analizado, y, en fin, que lo que no puede volver a encontrarse partiendo del último tér-

mino de la reflexión, o no existe o puede ser legítimamente tratado como no existente. Así es como el idealista se ve obligado a excluir del conocimiento, e incluso de la realidad, aquello sin lo cual el conocimiento no existiría.

20. La segunda nota por la cual pueden reconocerse las falsas ciencias engendradas por el idealismo es que, partiendo de lo que ellas denominan el pensamiento, se obligan a definir la verdad como un caso particular del error. Taine prestó un gran servicio al buen sentido definiendo la sensación como una alucinación verdadera, porque así mostró a dónde es conducido necesariamente el idealismo por la lógica. La sensación se convierte aquí en lo que es una alucinación cuando ésta no es tal alucinación. Por consiguiente, no hay que dejarse impresionar por los famosos «errores de los sentidos» ni asombrarse del enorme consumo que de ellos hacen los idealistas. Estos son gente para quien lo normal no puede ser más que un caso particular de lo patológico. Cuando Descartes afirma triunfalmente que ni siquiera un insensato puede negar este primer principio: «Pienso, luego existo», nos ayuda mucho a ver en qué se convierte la razón cuando queda reducida a este primer principio.

21. Por consiguiente, hay que considerar como errores del mismo orden los argumentos que los idealistas toman prestados de los escépticos sobre los sue-

ños, las ilusiones de los sentidos y la locura. Hay, efectivamente, ilusiones visuales; pero esto prueba, ante todo, que no todas nuestras percepciones visuales son ilusiones. Cuando uno sueña no se siente diferente de cuando vela, pero cuando vela se sabe totalmente diferente de cuando sueña; sabe, incluso, que no se puede tener eso que llaman alucinaciones sin haber tenido antes sensaciones, como sabe que jamás soñaría nada sin haber estado antes despierto. Que algunos insensatos nieguen la existencia del mundo exterior, e incluso, pese a Descartes, la suya propia, no es razón para considerar la certeza de nuestra existencia como un caso particular de «delirio verdadero». El motivo de que estas ilusiones sean tan inquietantes para el idealista es que no sabe cómo probar que son ilusiones; pero no tienen por qué inquietar al realista, para quien sólo ellas son verdaderamente ilusiones.

22. No debemos tomar en serio el reproche que nos dirigen ciertos idealistas, según los cuales nos creeríamos infalibles por nuestra teoría del conocimiento. Somos, sencillamente, filósofos para quienes la verdad es normal y el error anormal, lo cual no quiere decir que la verdad no sea para nosotros tan difícil de conseguir y conservar como una salud perfecta. El realista no difiere del idealista en que no pueda equivocarse, sino, primeramente, en que, cuando se equivoca, no es un pensamiento infiel a sí mismo el que yerra, sino

un conocimiento infiel a su objeto. Pero, sobre todo, el realista no se equivoca más que cuando es infiel a sus principios, mientras que el idealista sólo tiene razón cuando es infiel a los suyos.

23. Decir que todo conocimiento es la captación de la cosa tal como ésta es, no significa, en absoluto, que el entendimiento capte infaliblemente la cosa tal como ésta es, sino que únicamente cuando así lo hace existe el conocimiento. Esto significa todavía menos que el entendimiento agote en un solo acto el contenido de su objeto. Lo que el conocimiento capta en el objeto es real, pero lo real es inagotable y, aun cuando el entendimiento llegara a discernir todos sus detalles, todavía le saldría al paso el misterio de su existencia misma. El que cree captar infaliblemente y de una sola vez todo lo real es el idealista Descartes; el realista Pascal sabe muy bien cuán ingenua es esta pretensión de los filósofos: «comprender los principios de las cosas y, partiendo de ellos, llegar a conocerlo todo, con una presunción tan infinita como el objeto que se propone». La virtud propia del realista es la modestia en el conocimiento, y, si no siempre la practica, por lo menos está obligado a practicarla por la doctrina que profesa.

24. La tercera señal por la cual se reconocen las falsas ciencias engendradas por el idealismo es la necesidad que éstas experimentan de «fundamentar» sus

objetos. Es que, en efecto, no tienen la seguridad de que sus objetos existan. Para el realista, cuyo pensamiento se ordena al ser, el Bien, lo Verdadero y lo Bello son con todo derechos reales, puesto que no son más que el ser mismo querido, conocido y admirado. Pero tan pronto como el pensamiento pasa a ocupar el lugar del conocimiento, estos trascendentales comienzan a flotar en el vacío sin saber sobre qué posarse. Por eso el idealismo emplea su tiempo en «fundamentar» la moral, el conocimiento y el arte, como si lo que el hombre debe hacer no estuviese inscrito en la naturaleza humana, la manera de conocer, en la estructura misma de nuestro entendimiento, y el arte, en la actividad práctica del artista. El realista nunca tiene que fundamentar nada; lo que tiene que hacer siempre es descubrir los fundamentos de sus operaciones, y éstos los encuentra en la naturaleza de las cosas: *operatio sequitur esse.*

25. Por consiguiente, también hay que apartarse cuidadosamente de toda especulación acerca de los «valores», porque los valores no son otra cosa sino trascendentales que se han separado del ser e intentan sustituirlos. «Fundamentar valores»: la obsesión del idealista; para el realista, una expresión vacía.

26. Lo más duro para un hombre de nuestro tiempo es admitir que no es un «espíritu crítico»; sin embargo, el realista debe resignarse a ello, porque el

Espíritu crítico es el lado fuerte del idealismo, y es aquí donde se le encuentra a cada paso, no como principio o doctrina, sino como voluntad de servicio a una causa. El espíritu crítico expresa, en efecto, la resolución de someter los hechos al tratamiento conveniente para que nada en ellos pueda resistir ya al espíritu. La política que ha de seguirse para llegar a esto es sustituir siempre el punto de vista de lo observado por el del observador. La descalificación de lo real será proseguida, si es preciso, hasta sus últimas consecuencias, y, cuanto más viva sea la resistencia que ofrezca, más se esforzará el idealista en desacreditarlo. El realista, por el contrario, debe reconocer siempre que es el objeto el que causa el conocimiento, y tratarlo con el mayor respeto.

27. Respetar el objeto del conocimiento es, ante todo, no querer reducirlo a lo que debería ser para ajustarse a las reglas de un tipo de conocimiento arbitrariamente elegido por nosotros. La introspección no permite reducir la psicología a la condición de ciencia exacta; esto no es razón para condenar la introspección, porque muy bien puede ser que el objeto de la psicología sea de tal naturaleza que la psicología no deba convertirse en una ciencia exacta, al menos si quiere permanecer fiel a su objeto. La psicología humana, tal como la conoce el perro, debe ser por lo menos tan segura como nuestra ciencia de la naturaleza; y nuestra ciencia de la naturaleza es, poco

más o menos, tan penetrante como la psicología humana tal como la conoce el perro. Así, pues, la «psicología de la conducta» obra muy sabiamente adoptando el punto de vista del perro sobre el hombre, porque, tan pronto como la conciencia entra en escena, son tantas las cosas que nos revela, que la distancia infinita entre una ciencia de la conciencia y la conciencia misma salta a la vista. Si nuestro organismo tuviera conciencia de sí, ¿quién sabe si la biología y la física seguirían siéndonos posibles?

28. Por consiguiente, el realista deberá mantener siempre contra el idealista que a todo orden de lo real debe corresponder determinada manera de abordar y explicar lo real incluído en dicho orden. De este modo, habiendo rehusado entregarse a una crítica previa del conocimiento, se encontrará libre, mucho más libre que el idealista, para entregarse a una crítica de los conocimientos, midiéndolos por el objeto de éstos; porque el «Espíritu crítico» lo critica todo, excepto a sí mismo, mientras que el realista, porque no es un espíritu crítico, no cesa de criticarse. El realista jamás creerá que una psicología que desde el primer momento se sitúa fuera de la conciencia para conocerla mejor pueda darle lo equivalente a la conciencia; ni, con Durkheim, que los verdaderos salvajes estén en los libros; ni que lo social se reduzca a un constreñimiento acompañado de sanciones, como si la única sociedad que hubiéramos de explicar fuera la

del Levítico. Tampoco creerá que la crítica histórica esté en mejores condiciones que los testigos invocados por ella para saber lo que les ha sucedido y discernir el sentido exacto de lo que ellos mismos han dicho. Por eso el realismo, al subordinar el conocimiento a sus objetos, pone a la inteligencia en las condiciones más favorables para el descubrimiento, porque, si es cierto que las cosas no siempre han pasado exactamente como sus testigos han creído, los errores relativos que éstos han podido cometer son poca cosa al lado de aquellos en que nos precipitará nuestra fantasía, si reconstituímos, según mejor nos parezca, hechos, sentimientos o ideas que no hemos experimentado.

29. Tal es la libertad del realista; porque no tenemos más que dos caminos: o sujetarnos a los hechos y ser libres de nuestro pensamiento, o, libertándonos de los hechos, caer en la esclavitud de nuestro pensamiento. Volvámonos, pues, a las cosas mismas que aprehende el conocimiento, y a la relación de nuestros conocimientos con las cosas por ellos aprehendidas, a fin de que la filosofía, guiándose cada vez mejor por ellas, pueda progresar de nuevo.

30. Este es, asimismo, el espíritu en que conviene leer a los grandes filósofos que siguieron antes que nosotros el camino del realismo. «No es en Montaigne —escribe Pascal—, sino en mí, donde encuentro todo

lo que en él veo.» Digamos también nosotros: «No es en Santo Tomás ni en Aristóteles, sino en las cosas, donde el verdadero realista ve todo lo que en ellos ve.» Por eso no dudará en apelar a estos maestros, porque no son para él más que guías hacia la realidad misma. Y si el idealista le reprocha, como uno de ellos hizo recientemente con mucha cortesía, el «vestirse ricamente con retales, por cuenta de la verdad», tenga siempre a punto esta respuesta: más vale vestirse ricamente con retales, por cuenta de la verdad de los otros, como hace el realista en caso de necesidad, que el negarse a hacerlo, como el idealista, y andar desnudo.

INDICE

Indice

EL REALISMO METODICO *Págs.*

Este libro, publicado por Ediciones Rialp, S. A., Preciados, 34, Madrid, se terminó de imprimir en Closas-Orcoyen, S. L., Martínez Paje, 5, Madrid, el día 16 de septiembre de 1974